جامعة القاهرة

لله المشرق و المغرب
مركز الدراسات الشرقية جامعة القاهرة

جامعة القاهرة
مركز الدراسات الشرقية

بنو إسرائيل

مؤسساتهم و تشريعاتهم فى ضوء العهد القديم

(المجلد الثانى)

تأليف
رولان دوفو

ترجمة
د / عبد الوهاب علوب

سلسلة الدراسات الدينية و التاريخية

العدد (٤٢)

١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م

بنو إسرائيل

مؤسساتهم وتشريعاتهم فى ضوء العهد القديم

(المجلد الثانى)

تأليف

رولان دوڤو

ترجمة

د. عبد الوهاب علوب

سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية

يصدرها مركز الدراسات الشرقية - جامعة القاهرة

تحت إشراف د / جمال عبد السميع الشاذلى

تصدر هذه السلسلة تحت رعاية

أ.د حسام محمد كامل

رئيس جامعة القاهرة

ورئيس مجلس إدارة المركز

و

أ.د. هبة أحمد نصار

نائب رئيس الجامعة

ونائب رئيس مجلس إدارة المركز

تقديـــم

القارئ الكريم ..

يسر مركز الدراسات الشرقية ـــ جامعة القاهرة أن يقدم المجلد الثانى من كتاب "بنو إسرائيل، مؤسساتهم وتشريعاتهم فى ضوء العهد القديم : تأليف رولان دوفو، وهو ترجمة إنجليزية عن الأصل الفرنسى، ويبدأ المجلد الثانى بالباب الرابع، وعنوانه المؤسسات الدينية، ويشير المؤلف إلى أنه جعل عنوان هذا الباب وهذا الاسم للمحافظة على التوازى مع الأبواب الثلاثة السابقة فى المجلد الأول، فالدين متغلغل فى جوانب حياة اليهود الاجتماعية كافة، ويشير إلى أن الحرب كانت دينية فى بداية تاريخ بنى إسرائيل على الأقل. ويضيف المؤلف أن بنى إسرائيل قد عبدوا إلهًا واحدًا لا إله سواه. ومنذ أن استوطنوا كنعان أول مرة وحتى نهاية المملكة تقريباً لم يمنعهم ذلك من التعبد فى مقادس عدة، وأن أية عبادة لآلهة غير يهودية مرفوضة كما نصت أولى الوصايا العشر . أضف إلى ذلك فإن بنى إسرائيل عبدوا إلهًا خاصًا بهم، إله يتدخل فى التاريخ، كما أنه لم يكن لبنى إسرائيل صور فى عقيدتهم، حيث تتضمن نسختا الوصايا العشر تحريم الصور، وكان ينظر إلى يهوه منذ البداية على أنه كيان روحانى خالص.

ويبدأ المؤلف الباب الرابع بفصل عنوانه مقادس الساميين، حيث يشير إلى ما يعرف باسم "الخير المقدس" أى المكان المقدس الذى لا يقتصر على بقعة بعينها تؤدى فيها العبادات، بل يشمل دائرة تحيط بالهيكل أو المذبح، ويعرض بعد ذلك للخير المقدس لدى الساميين.

ويتطرق بعد ذلك إلى الطابع المقدس لأماكن العبادة الدينية، حيث يشير إلى أن مكان العبادة مقدسُ منزهًا عن الاستعمال الدنيوى، وكان يتعين على مرتادى أماكن العبادة الدينية أداء بعض الطقوس الدينية وارتداء ثياب خاصة قبل الدخول إليها. ويعرض بعد ذلك اختيار أماكن العبادة، حيث لم يترك لحرية البشر اختيار الأماكن التى يحل فيها ممارسة العبادات ، حيث إنه مكان يلتقى فيه المتعبد بإلهه، ولهذا كان لابد من تحديد المكان بما يدل على تجلى

الإله فيه بنفسه أو بفعله. ويظهر مظاهر تجلى قوة الإله فى التجليات الإلهيه فى تحدد أماكن تعبد الآباء، والمياه المقدسة حيث كان الإله يتجلى هو أو فعله فى عيون الماء التى تجعل الأرض تثمر، وفى الآبار التى تمد قطعان الماشية بالماء، وفى الأشجار التى تشهد بالخصوبة وفى المرتفعات حيث تتجمع السحب . ويتطرق بعد ذلك إلى تجلى الإله فى الشجر المقدس حيث كان لبعض الأشجار فى أنحاء الشرق الأدنى سمة دينية ؛ حيث كان الشجر المقدس شائعًا ويشير بعد ذلك إلى تجلى الإله فى المرتفعات حيث كانت الجبال تطاول السماء وتعد مسكنًا للألهة . ويتطرق المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن المعابد حيث يبدأ بتعريف المعبد وإقامته فى بقعة مقدسة ويشير إلى معابد بلاد الرافدين والشام ، وبالنسبة للمرتفعات فقد حدد سبب التسمية، ووصفها والشواهد الأثرية والمنشآت الدينية والمرتفعات والصلوات الجنائزية وحلية المرتفعات. عرض فى الفصل الثانى لمقادس بنى إسرائيل الأولى فأشار إلى أماكن تعبد الآباء، ومنها شكيم "نابلس" وبيت إيل وبئر سبع، وتطرق بعد ذلك لمقدس الصحراء ، وهو الخيمه وتابوت العهد . كما عرض للمقادس فى " أرض إسرائيل" قبل بناء الهيكل مثل الجلجال وشيلوه ومصفاه بنيامين وجبعون وغيرها .

وعرض المؤلف فى الفصل الثالث لهيكل "أورشليم" وتطرق إلى هيكل سليمان فأشار إلى المبانى وأوجه التشابه والمؤثرات وموقع الهيكل وأثاث الهيكل والهيكل كمقدس قومى ، وتاريخ هيكل سليمان وهيكل مابعد السبى ، ولاهوت الهيكل حيث كان مقرًا لحضور الإله وعلامة للاختيار والرمزية الكونية فى الهيكل ومعارضة الهيكل .

ويحمل الفصل الرابع عنوان مركزية الديانة فعرض للمقدس المركزى والمقدس الوحيد وهيكل سليمان والمقادس المنافسة وانشقاق يربعام دينيًا والمقادس الأخرى، والإصلاحات الرامية إلى المركزية واكتشاف " سفر الشريعة " فى الهيكل والمقادس الأخرى خارج "أورشليم " مثل هيكل فيله وهيكل لبونتوبوليس و" هيكل جريزيم " ونشأة معابد اليهود.

أما الفصل الخامس وعنوانه " منصب الكاهن " فيعرض للتسمية وتنصيب الكهنة والكاهن والمقدس والكهنة واستخارة الإله وتراجع استخارة الكهنة، والكاهن معلمًا والكاهن والقربان، والكاهن وسيطًا .

ويحمل الفصل السادس عنوان " اللاويون " حيث يبدأ بالتأصيل للمصطلح، وتوارث الكهانة وسبط لاوى قبيلة الكهنة، والكهنة من غير اللاويين والكهنة اللاويين، والبلدات اللاوية، وهل كان هناك سبط من غير الكهنة يسمى لاوى، وأصل اللاويين. ويتطرق الفصل السابع وعنوانه "كهانة أورشليم فى عصر المملكة" فيتحدث عن أبيانار وصادق، ونسل صادق والكهنة والملوك والتسلسل الهرمى وعائدات رجال الدين، ورجال الدين الأدنى مرتبة ، وهل هناك أنبياء يعملون فى الهيكل.

ويحمل الفصل الثامن عنوان " الكهانة بعد السبى " فيعرض للكهنة واللاويين حتى عصر عزرا ونحميا، واللاويين عند كاتب أخبار الأيام واللاويين والتابوت والمغنين والمهام اللاوية الأخرى، كما يعرض لبنى صادق وبنى هارون، وكبير الكهنة، وعائدات الهيكل ورجال الدين.

أما الفصل التاسع فعنوانه "المذابح" ، فيعرض للمذابح فى فلسطين قبل بنى إسرائيل ومذابح هيكل سليمان، ومذابح الهيكل الثانى والمكانة الدينية للمذابح .

ويحمل الفصل العاشر عنوان "طقس القربان" فيفرض للمحرقات وقرابين العشاء الربانى، وقرابين التكفير، والتقدمات النباتية وتقدمات البخور.

يحمل الفصل الثانى عشر عنوان "أصل طقوس بنى إسرائيل" فيعرض للقربان فى الرافدين، والقربان عند العرب القدماء والقربان الكنعانى وأصل الطقس القربانى عند بنى إسرائيل، والقربان البشرى عند بنى إسرائيل فيعرض للقرابين البشرية فى النصوص التاريخية، ونصوص لأنبياء وتشريع الابن البكر، وقرابين مُلخ.

ويتساءل الفصل الثالث عشر وهو بعنوان " المغزى الدينى للقربان " عما إذا كان هذا لقربان هبة لإله " خبيث " أو " أنانى " ؟ وهل يحقق القربان توحدًا مع الإله بالسحر ؟ وهل قربان وليمة يتناولها الرب ؟ والخطوط العريضة لنظرية عن القربان ، ونقد القرابين .

ويعرض فى الفصل الرابع عشر "العبادات الثانوية، فيعرض الصلاة الطقسية من حيث صلاة والعبادة، ومكان الصلاة وتوقيتها وطقوس التطهر ورفع القداسة، والقرابين لاغتسال ورماد البقرة الحمراء، وطقوس البرس ، وطقوس التقديس .

ويعرض فى الفصل الخامس عشر التقويم الدينى، فيعرض قداسات الهيكل العادية، فقدم ـداسات اليومية، والسبت، والهلال والتقاويم الدينية، وتشريع العهد الإلوهيمى، وتشريع ـهد اليهودى والتثنية، وتشريع القدسية ، وحزقيال ، وأعياد لاحقة ، وأحكام القرابين فى ـر العدد والأعياد اللاحقة .

ويخصص المؤلف الفصل السادس عشر ليوم السبت، فيتعرض تسمية السبت وأصلها، ـل السبت أصله بابلى؟ وهل كان السبت ذا أصل كنعانى؟ وهل السبت أصله قينى؟ وقدم ـسبت ، والمغزى الدينى للسبت ، وتاريخ السبت .

أما الفصل السابع عشر فعنوانه " أعياد بنى إسرائيل القديمة " فعرض لعيد الفصح لفطير، وعيد الأسابيع ، وعيد المظال، وهل كان هناك عيد لرأس السنة؟ وهل كان هناك ـد لجلوس يهوه على العرش؟ .

أما الفصل الثامن عشر فيعرض للأعياد اللاحقة، فأشار إلى يوم التكفير، وعيد الحانوكا عيد البوريم، وأنهى المؤلف المجلد الثانى بمعجم للألفاظ الواردة فى الكتاب .

والمركز يتقدم بخالص الشكر للدكتور عبد الوهاب علوب أستاذ اللغة الفارسية وآدابها ـساعد على جهده الكبير فى ترجمة هذا الكتاب المهم وتقديمه للقارىء العربى .

والله ولى التوفيق،

د/ جمال عبد السميع الشاذلى

مدير مركز الدراسات الشرقية

هذه ترجمة كاملة لكتاب
Ancient Israel:
Its Life and Institutions
وهو ترجمة إنجليزية قام بها John McHugh
(William B. Eerdmans Publishing Company, London, 1961)
عن الأصل الفرنسي بعنوان
Les institutions de l 'Ancien Testament
Roland De Vaux
Paris, 1958

الباب الرابع

المؤسسات الدينية

مدخل

جعلنا عنوان هذا الباب «المؤسسات الدينية» حتى نحافظ على التوازى مع الأبـواب الثلاثة السابقة، ومع ذلك فليس المقصود بالعنوان إيجـاد تفرقـة صـارمة، فـالدين متغلغل فى كافة جوانب حياة الشعب الاجتماعية. فكانـت للختـان مكانـة دينيـة. وبهذا المعنى الذى تقدم كانت الملَكية مؤسسة دينية؛ والحرب نفـسها كانـت فعـلاً دينيًا فى بداية تاريخ بنى إسرائيل على الأقل؛ وشريعة بنى إسرائيل حتى فيما يتعلـق منها بالشؤون الدنيوية تظل شريعة دينية وتـسمح بـالاحتكام إلى الإله. ومـع ذلـك سنتناول فى هذا الباب المؤسسات المتصلة بظاهر عبادة الإله اتصالاً مباشرًا.

حين نقول «عبادة» فإننا نقصد الأفعال التى تعبر بها الجمـاعات أو الأفـراد عـن حياتها الدينية ويسعون من خلالها إلى التواصل مع الإله. ولكن لما كان الرب يتقدم بالضرورة على كافة المخلوقات بوصفه خالقها، فإن فعل الإنسان فى العبادات الدينية يعد فى جوهره استجابة المخلوق لخالقه. والعبـادة ظـاهرة اجتماعيـة فى جوهرهـا؛ فالفرد حتى فى أدائه إياها يؤديها وفق قواعد ثابتة وفى أمـاكن ثابتـة إن أمكـن وفى أوقات ثابتة بصفة عامة. وإذا أخذنا العبادة بهذا المعنى المحدد فلا وجود لها بـدون طقوس.

واللفظ العبرى المعتاد للعبادة 'عَفُداه' أى «خدمة» كالخدمة الـتى تـؤدى للملـك (أخبار الأيام الأول ٢٦: ٣٠). والمعنى الأولىّ لـ «خدمة» الرب أداء مظاهر العبادة له (الخروج ٣: ١٢ و٩: ١، ١٣ وغيرها). ويتحدث الكتاب المقدس عـن «خدمـة» يهـوه (يشوع ٢٢: ٢٧) وعن «خدمة» الخيمة (الخـروج ٣٠: ٢٦) والمَـسكن (الخـروج ٢٧:

١٩) والهيكل (حزقيال ٤٤: ١٤). ويرد اللفظ نفسه لفعل بعينه من أفعال العبادة (الخروج ١٢: ٢٥-٢٦ و١٣: ٥).

وحين نقول «طقوس» نقصد مظاهر هذه الخدمة. وربما كانت طقوس بنى إسرائيل شبيهة بطقوس سائر الديانات، بل ربما استعيرت منها؛ إلا أن سمتها المهمة تكمن فى المعنى الجديد الذى اكتسبته هذه الطقوس، وهو معنى حددته المفاهيم الدينية لعقيدة بنى إسرائيل. وبدون أن نخوض فى مجال اللاهوت التوراتى علينا أن نحدد سمات عبادات بنى إسرائيل وما يميزها عن سائر عبادات الشرق وإن تطابقت الطقوس.

(١) عبد بنو إسرائيل إلهًا لا إله سواه. ومنذ أن استوطنوا كنعان أول مرة وحتى نهاية المملكة تقريبًا لم يمنعهم ذلك من التعبد فى مقادس عدة، لكن ذلك كان يعنى أن الإله نفسه يُعبد فى كل تلك المقادس وأن أية عبادة تؤدى لآلهة غير يهوه مرفوضة كما نصت أولى الوصايا العشر (الخروج ٢٠: ٣ والتثنية ٥: ٧) وورد فى التثنية ٦: ١٣: «الرَّبَّ إِلهَكَ تَتَّقِي وَإِيَّاهُ تَعْبُدُ». وحرمت هذه العقيدة بصفة خاصة الإيمان بأية إلهة أنثى كرفيقة ليهوه، وبذلك استُبعدت كافة الطقوس الحسية التى نشأت عن الإيمان بأزواج من الآلهة. فليس هناك عند بنى إسرائيل سوى إله واحد مقدس أدرك الإنسان فى مقابله نجاسته وخطاياه؛ من ثم كان من أهداف عقيدة بنى إسرائيل التطهر والتكفير، ولو أن مدى حضور هذه الفكرة يتوقف على فعل العبادة ومرحلة التطور الدينى آنذاك.

(٢) عبد بنو إسرائيل إلهًا خاصًا بهم؛ إله يتدخل فى التاريخ. فيهوه رب «العهد». ولم تكن عقيدتهم إعادة تقنين للخرافات التى تدور حول نشأة الكون كما حدث فى

الرافدين أو لأساطير الطبيعة كما فى كنعان. بل تحتفى بذكرى العهد الذى أبرم يهوه مع شعبه فى لحظة محددة من لحظات التاريخ أو تدعم هذا العهد أو تستعيده. فكان بنو إسرائيل أول شعب ينبذ الأساطير الزمنية ويستبدل بها تاريخًا من الخلاص. وأصداء الأساطير القديمة التى تتردد فى بعض فقرات العهد القديم لا تقلل من أصالة هذه الفكرة. وإذا كان بعض الباحثين يذهبون اليوم إلى أن الطقوس تعد تعبيرًا عن الخرافة حتى عند بنى إسرائيل، فلابد من التأكيد على أن عقيدة بنى إسرائيل ترتبط بالتاريخ لا بالخرافة.

(٣) لم يكن لبنى إسرائيل صور فى عقيدتهم. فنسختا الوصايا العشر كلتاهما تتضمن تحريم الصور (الخروج ٢٠: ٤ والتثنية ٥: ٨)، ومن المؤكد أن التحريم يرجع إلى عصر موسى. وكان هذا التحريم سمة بدائية ومميزة لليهودية، وكان سببها أن يهوه إله لا تدركه الأبصار وبالتالى فلا سبيل لتصويره. ويهوه يتكلم من أعالى السماء (الخروج ٢٠: ٢٢-٢٣) ولم ير بنو إسرائيل شيئًا حين كلمهم يهوه من وسط النار فوق طور سيناء (التثنية ٤: ١٥-١٨)؛ ويخلص كلا النصين إلى نتيجة واحدة مفادها أن البشر محرم عليهم رسم صور دينية. وليس معنى هذا أن يهوه كان يُنظر إليه ككيان روحانى خالص منذ البداية؛ فما كان لعبارة كهذه معنى فى عقلية العبرانيين؛ بل معناه أن أية صورة للإله ستكون غير وافية. أى أن تحريم الصور يعد اعترافًا ضمنيًا بتسامى الرب. أما تعريفه ككيان روحانى فتُرك لعصور لاحقة. وكان تحريم الصور منذ البداية حماية لديانة بنى إسرائيل من استنساخ أنساق عبادات دخيلة يتجسد فيها الآلهة كالبشر بكل ما لهم من احتياجات جسدية وحسية تلبى. وترتبت على ذلك نتائج مهمة. فعلى الرغم من الآراء المحدثة التى تناقض ذلك لم

تكن هناك صورة ليهوه فى «التابوت». ولم تكن هناك صـورة كهـذه فى شـيلوه أو فى هيكل سليمان، ولم تكن «عجول يربعام الذهبية» أصلاً سوى دعامـات لـلإله غـير المرئى. ولم يكن «قدس الأقداس» الذى يمثُل فيه يهوه مفتوحًا أمـام المـؤمنين؛ وعلى خلاف سائر المذابح يخلو مذبح يهوه من أى تمثال أو رمز إلهى يرتبط به. بل كانت قرابين بنى إسرائيل تصعد دخانًا للسماء حيث مقام يهوه.

من ثم فدراسة مؤسسات العبادة ترتبط باللاهوت التوراتى. ولكنها تـرتبط أيـضًا بتاريخ الأديان حيث تبحث عن أوجه التشابه وعن تفسير الطقوس، بل ربما عـن أصولها أيضًا. ومع ذلك فإن وصف طريقة أداء بـنى إسرائيـل شـعائر ديـنهم تعـد خارج دائرة اهتمامنا فى هذا الكتاب؛ إذ خضعت ديانتهم فى بعض العصور لغوايـة التوفيق بين المعتقدات؛ بـل كانـت وثنيـة خالـصة أحيانًـا. ولـن نتطـرق إلى هـذه الانحرافـات فى الفـصول التاليـة إلا بـصورة غـير مبـاشرة. فهـدفنا وصـف هـذه المؤسسات الدينية التى يقدم العهد القديم باعتبارها مؤسـسات شرعيـة لليهوديـة الحقة. وسنبدأ وصفنا بأماكن العبادة ثم نصف القائمين عليها ثم الأفعال المفروضة (لا سيما القرابين، وهى الطقس الرئيس)، ونختتم بالتقويم الدينى وأعياده.

الفصل الأول

مقادس الساميين

العبادة مظهر الولاء يؤدَّى لإله. ويفترض أن الإله يتلقى الولاء ويسمع دعاء من يضرع إليه فى المكان الذى تؤدى به العبادة. من ثم يفترض فى الإله أن يكون حاضرًا فيه بصورة أو بأخرى فى أثناء أداء فعل العبادة على الأقل؛ وهو مفهوم تشترك فيه كافة الأديان. وهدفنا الآن أن نرى كيف كان يتم التعبير عنها عند الساميين عامةً وعند الكنعانيين وبنى إسرائيل خاصة.

١. الحيز المقدس

من سمات ديانة الساميين أن المكان المقدس لا يقتصر على بقعة بعينها - مذبح مقدِس - تؤدى فيها العبادات؛ بل يشمل دائرة تحيط بالهيكل أو المذبح. ولا يقتصر هذا على الساميين؛ فالهياكل اليونانية الأكبر كانت تحيط بها دائرة يطوقها سور، وكانت المساحة المحصورة تمثل الحيز المقدس. أما عند الساميين فيبدو أن هذا الحيز المقدس كانت له مكانة خاصة.

فى خفاجة بوسط الرافدين كان هناك من ٣٠٠٠ ق. م. فصاعدًا هيكل له ساحة أمامية واسعة يحيط بها حيز بيضاوى مساحته ١٠٠ × ٧٠ ياردة. وربما كان هناك مقدِس مماثل فى الحقبة نفسها فى العبيد بشمال الرافدين. وفى عقير شُيد الهيكل فوق مساحة مستوية وواسعة من الأرض ولكنه كان يشغل ما لا يزيد عن نصفها. ومع

أن هذا النمط من الهياكل اندثر فإن هياكل البابليين الضخمة كانت لها ساحة أمامية بصفة عامة. أما الهياكل الأشورية الخالصة فلم تكن كذلك، إلا أن تخطيطها ينم عن وجود تأثير غير سامى. وفى داخل البلدات الكبيرة كانت الهياكل بساحاتها تتجمع فى حى مقدس. وفى عهد الأسرة الثالثة فى أور كانت الزجورة والمنشآت المتصلة بالعبادات مشيدة فى حيز مغلق مساحته مئتى ياردة مربعة؛ ورممت مرات ومرات بل تمت توسعتها فى العصر البابلى الثانى. وفى بابل كانت زجورة إتيمينانكى مشيدة فى حيز مغلق مساحته أربعمئة ياردة مربعة به منشآت دينية على جوانبه. وكانت مأرب بجزيرة العرب تضم فى الألفية الأولى قبل الميلاد مَقدسًا لإيلومقة إله القمر الذى عرف فى التراث اللاحق باسم «محرَم بلقيس» وهو الاسم العربى لملكة سبأ، وكان بيضاوى الشكل ومساحته ١٠٠ × ٧٠ ياردة، وكان له مدخل ضخم على شكل بهو معمد.

وفى فينيقيا والشام لا تعود أقدم الهياكل التى بقيت فى حالة جيدة إلى أبعد من العصر الهيلينى، ولكنها ولا شك تعد تواصلاً لطراز أقدم. وأعظمها مقدِس بعل فى تدمر، وهو مشيد وسط حيز مستوٍ من الأرض مساحته ٢٢٥ ياردة مربعة. وهناك أيضًا مَقدس فى توتيس بطرطوس؛ وهو هيكل أيونى صغير مشيد على ساحة مساحتها ١٤٠ × ٩٠ ياردة. ونذكر أيضًا أمريت وأم العِمَد.

واتُبع هذا النمط فى هيكل سليمان بأورشليم؛ فكانت تحيط به ساحة أيضًا. وتم توسيع هذه الساحة على يد هيرود إلى أن صارت حيزًا مستويًا عرضه ثلاثمئة ياردة وطوله خمسمئة تقريبًا. وحتى فى مقدس البرية كما ورد فى الخروج ٢٧: ٩-١٩ كانت الخيمة منصوبة فى دائرة مساحتها ١٠٠ × ٥٠ قصبة، وتنبأ حزقيال بأن هيكل

المستقبل سيشيد فى ساحة مساحتها ٥٠٠ قصبة مربعة «لِلْفَصْلِ بَيْنَ الْمُقَدَّسِ وَالْمُحَلَّلِ» (حزقيال ٤٢: ٢٠).

وبينما كانت العبادات تؤدى فى الهواء الطلق خارج المدن كان الحيز المقدس يتميز بصف من الأحجار كذلك الذى يحيط اليوم ببعض الأضرحة أو ما يميز حيز الصلاة فى الصحراء. ولو بقى أى من هذه المنشآت البدائية القديمة لاستحال تمييزها عن أحياز حقبة أحدث كثيرًا. إلا أن أحد النصوص البابلية يلقى الضوء عليها. كانت أول وقفة لبنى إسرائيل بعد عبور نهر الأردن فى 'ها جِلجال' (الجلجال) حيث نصبوا خيامهم (يشوع ٤: ١٩ و٥: ١٠ و٩: ٦ و١٠: ٦ إلخ) وتختنوا (يشوع ٥: ٩) واحتفلوا بالفصح (يشوع ٥: ١٠). وفى عهد شاول قُدمت القرابين بها «قُدّام يهوه» (صموئيل الأول ١٠: ٨ و١١: ١٥ و١٣: ٧ وما بعدها و١٥: ٢١، ٣٣). إلا أن الأنبياء حرموا فيما بعد تقديم القرابين بالجلجال إضافة إلى بيت إيل (هوشع ١٢: ١٢ وعاموس ٤: ٤). إذن كانت الجلجال مكانًا للعبادة العامة احتفظ بمكانته لعدة قرون، ولكن لم يرد أى ذكر لهيكل شيد بها (يشير 'بيت ها جِلجال' الذى ورد ذكره فى نحميا ١٢: ٢٩ إلى مكان آخر). وكلمة 'جِلجال' تعنى «دائرة» (من الأحجار) - انظر 'جَلجَل' (عجَلة) - وورد فى يشوع ٤: ٢٠ أن يشوع أقام بها اثنى عشر حجرًا أخذت من سرير نهر الأردن. من ثم فربما استخدمت هذه الأحجار فى ترسيم حدود الحيز المقدس، إذ ربما وضعها بها بنو إسرائيل حين وقع اختيارهم على أول مكان للعبادة فى «الأرض الموعودة»؛ أو ربما كانت تميز موضع مقدِس كنعانى أقدم وتم تفسير وجودها فيما بعد بإشارة إلى تاريخ بنى إسرائيل.

وربما كان «الحيز المقدس» مساحة شاسعة من الأرض بل ربما كان جبلاً بأكمله. فمكة يحيط بها حيز مقدس هو الحرم؛ ويستغرق اجتيازه ساعات عدة؛ وكانت حدوده تتحدد قديمًا بعدد من الأحجار (أنصاب). وكان جبل حرمون بأكمله مقدّسًا كما يشير اسمه. وقبل التجلى العظيم فوق طور سيناء تلقى موسى أمرًا من يهوه بترسيم محيط دائرة الجبل وتحريم تسلقه أو حتى لمس قاعدته (الخروج ١٩: ١٢).

٢. الطابع المقدس لأماكن العبادة الدينية

كان مكان العبادة مُقدسًا أى منزهًا عن الاستعمال الدنيوى، وهو المعنى الأساسى لكلمة «مقدِس». وجُعلت الخمسمئة قصبة المحيطة بهيكل حزقيال «لِلْفَصْلِ بَيْنَ الْمُقَدَّسِ وَالْمُحَلَّلِ» (حزقيال ٤٢: ٢٠). وكان هناك سببان محتملان لفصل مساحة وتجنيبها لتكون مقدسة؛ فربما اختار البشر اقتطاع جزء من أرضهم لتكريسها للإله كنوع من العشر على الأرض؛ وبأداء هذا العشر تصبح لهم حرية التصرف فى البقية؛ أو ربما وضعوا حدًا للنشاط الدنيوى، لأن الحضور الغامض والمخيف لكيان إلهى فى المقدِس كان يشع حول مكان العبادة. وهذا السبب الثانى يتفق ونصوص ديانة الساميين وطقوسها وروحها. ولكن أيًا كانت وجهة النظر الصحيحة فالنتيجة واحدة؛ ألا وهى تجنيب الحيز المقدس وتمييزه ببعض المحرمات والامتيازات. ففى الحرم المكى حُرم الصيد وقطع الشجر بل قطع الحشائش إلا فى بضع حالات استثناها الفقهاء. ويتعين أداء بعض الطقوس الدينية وارتداء ثياب خاصة قبل دخوله؛ وجزء منه على الأقل ملاذ آمن لمن دخله.

والشيء نفسه كان عند بنى إسرائيل. وسبقت الإشارة إلى حرمة طور سيناء (الخروج ١٩: ١٢). فبعد رؤياه فى بيت إيل صاح يعقوب قائلاً: «مَا أَرْهَبَ هَذَا الْمَكَانَ» (التكوين ٢٨: ١٧). وقال الرب لموسى عند العليقة المشتعلة: «لاَ تَقْتَرِبْ إِلَى هَهُنَا. اخْلَعْ حِذَاءَكَ مِنْ رِجْلَيْكَ لأَنَّ الْمَوْضِعَ الَّذِى أَنْتَ وَاقِفٌ عَلَيْهِ أَرْضٌ مُقَدَّسَةٌ» (الخروج ٣: ٥). وحُرم على بنى إسرائيل الاقتراب من «الخيمة» (العدد ١٨: ٢٢). وفى هيكل أورشليم وضعت علامات تحمى المقدِس، وتشتد المحاذير كلما اقترب المرء من المقدِس نفسه. ولم يكن يحل لغير اليهود دخول مكان اجتماع بنى إسرائيل، وكانت هناك علامات تذكر بأن عقوبة انتهاك هذه الحرمة الموت. بل إن طقس القربان المقدس لم يكن يقام فى «قدس الأقداس»، فما كان يحل دخوله إلا لكبير الكهنة ولمرة واحدة فى السنة فى «يوم التكفير» (اللاويين ١٦: ١٥). كما كان الهيكل ملاذًا (الملوك الأول ١: ٥٠-٥٣ و٢: ٢٨-٣١). ومدن اللجوء الست التى تمتعت أيضًا بامتياز اللجوء (يشوع ٢٠: ١-٦) ورثته عن مقادس قديمة فى المكان نفسه.

٣. اختيار أماكن العبادة

لم يُترك لحرية البشر اختيار الأماكن التى يحُل فيها ممارسة العبادات. فهو مكان يلتقى فيه المتعبد بإلهه؛ لذا كان لابد من تحديد المكان بما يدل على تجلى الإله فيه بنفسه أو بفعله. وكان هذا ممكنًا بطريقتين: بتجلٍ صريح، أى بظهور الإله أو بصدور أمر منه أو علامة، أو بتجلٍ ضمنى حيث تعزى مظاهر الطبيعة لقوة الإله.

(أ) **التجليات**. سنرى فيما بعد كيف كانت التجليات الإلهية تحدد أماكن تعبد الآباء. وفى عهد القضاة شيد مقدس عُفرة على يد جدعون فى بقعة ظهر له فيها

ملاك يهوه فى إحدى الروايات (القضاة ٦: ٢٤)، وفى رواية أخرى بناء على أمر تلـقى من يهوه فى رؤياه (القضاة ٦: ٢٥-٢٦). وشيد هيكل أورشليم ببقعة وقف فيها ملاك يهوه وأقام بها داود مذبحًا (صموئيل الثانى ٢٤: ١٦-٢٥). وفى الخروج ٢٠: ٢٤ (والنص لا يحتاج إلى تصحيح) وعد الرب بأن يتقبل القرابين فى أى مـكان «أَصْـنَعُ لاِسْـمِي ذِكْرًا» فيه، أى حيثما تجلى.

وليس هناك ما يشبه ذلك فى أى مكان آخر من عالم الساميين، ما قـد يرجـع إلى افتقارنا إلى نصوص صريحة عن بدايـة بنـاء المقـادس. ومـع ذلـك فـالإله فى بـلاد الرافدين يتدخل عندما يتحتم ترميم هيكله. وتقول الطقوس الأكديـة إن الهـيكل حين يتعرض لخطر الانهيار لا يحُل هدمه وإعادة بنائـه إلا إذا أمكـن الحـصول على نبوءات تؤيد ذلك. وأصدر مردوك أمرًا لنبوبيلصّر بإعادة بناء إيتيمينـانكى زجـورة بابل. وفى عهد نبونيدوس يقال إن مردوك أهاج رياحًا عـصفت بأساسـات الهـيكل الذى عزم الملك على ترميمه. ومرة أخرى يرى نبونيدوس كلاً من مردوك وسـين فى رؤيا ويأمراه بترميم هيكل سين فى حاران. إلا أن أوضح مثال كان فى رؤيا جوديـا فى لجش فى حوالى سنة ٢٠٠٠ قبل الميلاد حيث تجلى له الإله ننجرسو وأمره بترميم هيكله إنينو وفقًا لتخطيط عرَض عليه. وإذا كانت الآلهة تتدخل بهذه الطريقة لإصـلاح مقادسها فلابد أنها كانت تتدخل أيضًا مع بدء بنائها واختيار مواضعها.

(ب) **المياه المقدسة.** كانت ديانة كنعـان الطبيعيـة تـرى تجـلى الإله أو فعلـه فى عيون الماء التى تجعل الأرض تثمر وفى الآبار التى تمـد قطعـان الماشـية بالمـاء وفى الأشجار التى تشهد بهذه الخصوبة وفى المرتفعـات حيـث تتجمـع الـسحب لتـنزل

الغيث بعد طول احتياج له. وكان بنو إسرائيل وأسلافهم رعاة وفلاحين وكانت لهم هذه العقلية نفسها.

وإذا نحينا جانبًا كافة المفاهيم والخرافات المتعلقة بقدسية المياه والأنهار والبحار وركزنا على أماكن العبادة المتصلة بالماء لفوجئنا بندرة هذه الأماكن. ففى الشام هناك نبع بتدمر وهناك بركة هيرابوليس؛ وفى فينيقيا هناك نبع عفقا وبضع ينابيع أخرى. ولا نجد فى الآثار والنصوص أى دليل على ممارسة أية عبادة عامة فى هذه الأماكن قبل الحقبة الهيلينية، إلا أن العبادات التى كانت تمارس آنذاك ربما كانت شائعة فى عصور أقدم.

وفى فلسطين كان هناك فى الحقبة اليونانية الرومية مقدِس مكرس لـ پان قرب أحد منابع نهر الأردن؛ ولابد أن بنى موضع مقدّس أقدم لأحد آلهة الكنعانيين. وهناك بضع أسماء أماكن فى الكتاب المقدس إن أخذت فى سياقها المباشر فلعلها تشير إلى وجود مقادس بالقرب من نبع أو بئر ماء؛ فقادش التى يميزها اسمها كمكان «مقدّس» تعرف أيضًا (التكوين ١٤: ٧) باسم «عين القضاء» أو «عين الوحى» (عَيْنِ مِشْفَاط). وعلى الطريق من القدس إلى أريحا هناك 'عين شيمِش' (عين الشمس: يشوع ١٥: ٧ و١٨: ١٧)؛ وفى أورشليم كانت هناك 'عين ها تَنّين' (عين التنين، نحميا ٢: ١٣)؛ وهناك قرية بالنقب كانت تعرف باسم 'بعلات بير' وربما تعنى «سيدة البئر» (يشوع ١٩: ٨)؛ وهذه الأسماء كلها تدل على ديانة أو أسطورة دينية على الأقل. واحتفظ بئر 'لحَاى روى' (للحىّ الذى يَرى) بذكرى التجلى الإلهى لهاجر (التكوين ١٦: ١٣-١٤) وهناك عاش إسحاق (التكوين ٢٤: ٦٢ و٢٥: ١١). وورد بالملوك الأول ١: ٣٣-٤٠ أن سليمان مُسح ملكًا عند عين جيحون

بأورشليم، وكان بالمكان مقدس على ما يبدو (ربما للتابوت) قبل بناء الهيكل. والأشهر من هذا وذاك 'بير شيبَع' حيث نادى إبراهيم يهوه (التكوين ٢١: ٣١) وأقام إسحاق مذبحًا ليهوه بعد أن تجلى له بالمكان (التكوين ٢٦: ٢٣-٢٥).

(ج) **الشجر المقدس.** كانت لبعض الأشجار فى أنحاء الشرق الأدنى القديم سمة دينية. والشجر المقدس شائع فى نقوش الرافدين. فهى رمز للخصوبة أو ترتبط بآلهة الخصوبة. لكن هناك شكًا فيما إذا كانت الأشجار نفسها كانت تمثل الآلهة؛ فالشجرة كانت ترتبط بالعقيدة ولم تكن تُعبد لذاتها. وكل ما لدينا من معلومات عن فينيقيا يرجع لتاريخ متأخر ويصطبغ بتأثير يونانى، ولكن علينا ألا ننسى ارتباط الشجر بعبادة الإلهات. فشجرة السرو بخاصة كانت مكرسة لعشتارت.

وفى فلسطين الحديثة هناك شجرة أو مجموعة أشجار معزولة تميز مثوى أحد أولياء المسلمين. وهو تقليد شديد القدم. وكان الأنبياء يغضبون على بنى إسرائيل لتقديمهم القرابين فوق التلال فى ظل الشجر (هوشع ٤: ١٣-١٤) أو بجوار شجر البُطم (أشعياء ١: ٢٩ و٥٧: ٥). وتدين التثنية والنصوص المستقاة منها أماكن العبادة التى كانت تقام «عَلَى التِّلاَلِ وَتَحْتَ كُلِّ شَجَرَةٍ خَضْرَاءَ» (التثنية ١٢: ٢ والملوك الأول ١٤: ٢٣ والملوك الثانى ١٦: ٤ و١٧: ١٠ وانظر إرمياء ٢: ٢٠ و٣: ٦ و١٧: ٢ وحزقيال ٦: ١٣ و٢٠: ٢٨ وأشعياء ٥٧: ٥). ولكن يلاحظ هنا أيضًا أن هذه النصوص لا تشير إلى أية عبادات تؤدَى لهذه الأشجار؛ فدورها لا يزيد عن تمييز مكان العبادة.

وعند بنى إسرائيل كان يمكن تمييز أماكن العبادة بشجرة أيضًا، ولكن ينبغى الحذر من تطبيق هذا المبدأ على كافة الأشجار التى ورد ذكرها فى العهد القديم.

فليس ثم علامة على مقدِس بوادى البُطم (صموئيل الأول ١٧: ٢)، وقد لا تزيد «بَلُّوطَةِ تَابُورَ» (صموئيل الأول ١٠: ٣) عن إشارة طبوغرافية. أما «نَخْلَةِ دَبُورَةَ» بين الرامة وبيت إيل حيث كانت النبية تقوم بحل الخلافات التى تنشب بين بنى إسرائيل فربما كانت لها منزلة دينية (القضاة ٤: ٥)؛ ومن الواضح أنها غير «بلوطة الدموع» التى كانت تحت بيت إيل وكانت تميز قبر دبورة أخرى كانت مربية رفقة (التكوين ٣٥: ٨). ولا يزال من المؤكد أن البلوطة القريبة من شكيم حيث دفن يعقوب أوثان أسرته (التكوين ٣٥: ٤) كانت تتبع أحد أماكن العبادة. ويبدو أنها الشجرة التى كانت «فى مقدِس يهوه» بشكيم والتى وضع يشوع تحتها حجرًا كبيرًا (يشوع ٢٤: ٢٦)؛ لذا يمكن الربط بينها وبين «بُطمة النَّصَبِ الَّذِى فِى شَكِيمَ» (القضاة ٩: ٦ مع تصحيح النص) التى كانت تميز مكان عبادة أعلن أبيمالك عنده ملكًا. وهذه الشجرة نفسها تعرف أيضًا باسم «بَلُّوطَةِ مُورَةَ» أى «بلوطة المعلّم» أو «بلوطة العرّاف»؛ وتسمى 'مَقوم' أى مقدِس شكيم فى التكوين ١٢: ٦، والأرجح أنها «بلوطة العرّافين» نفسها بالقرب من شكيم (القضاة ٩: ٣٧). وبالقرب من حبرون كانت هناك «بَلُّوطَاتُ مَمْرَا» حيث أقام إبراهيم مذبحًا (التكوين ١٣: ١٨) واستقبل تحتها زواره الثلاثة الغامضين (التكوين ١٨: ٤، ٨) وظلت لها مكانتها حتى العصر البيزنطى. وفى وصف إنشاء مكان عبادة بئر سبع ورد فى التكوين ٢١: ٣٣ أن إبراهيم «وَغَرَسَ أَثْلاً».

وترجمة لفظى «بلوط» و«بُطم» مستوحاة من نسخ الكتاب المقدس القديمة وهى ترجمة تقريبية لا أكثر. فاللفظان العبريان مترادفان ويعنيان أية شجرة ضخمة.

(ء) **المرتفعات.** لما كانت الجبال تطاول السماء كانت تعد مسكن الآلهة. فجعلت أساطير بابل مولد الآلهة العظام فوق «جبل الدنيا». وإلى الشرق من هذا الجبل كانوا يعتقدون بوجود «جبل المشرق» الذى تشرق الشمس منه وتجتمع الآلهة فوقه فى أول أيام السنة لوضع أقدار الكون. وفى ملحمة جلجامش أيضًا كان «جبل الأرز» مسكن الآلهة.

وتشير قصائد راس شمرة إلى جبل مقدس يسمى صافون. وعلى قمم صافون أو منحدراته كانت الآلهة تجتمع معًا؛ وعليه شيد أنات معبدًا لبعَل، وفوقه كان عرش بعل. ونظرًا لارتباطه بهذا الجبل عُرف بعل باسم «بعل صافون»، ونقل البحارة الفينيقيون عبادته بهذا الاسم إلى پيلوزيوم؛ وربما بلغوا بها حتى كورفو. ويمكن تتبع آثار هذه الأسطورة فى الكتاب المقدس. فطاغية أشعياء ١٤: ١٣-١٥ الذى أراد أن يكون ندًا للرب قال: «أَرْفَعُ كُرْسِيِّ فَوْقَ كَوَاكِبِ اللهِ وَأَجْلِسُ عَلَى جَبَلِ الاِجْتِمَاعِ فِي أَقَاصِي الشِّمَالِ. أَصْعَدُ فَوْقَ مُرْتَفَعَاتِ السَّحَابِ. أَصِيرُ مِثْلَ الْعَلِي (إيليون)». وفى حزقيال ٢٨: ١٤-١٦ نجد ملك صور الذى ارتبط بملقارت الملك الإله لمدينته واقفًا على «جَبَلِ اللهِ الْمُقَدَّسِ» قبل أن يُلقى به من فوقه.

كان تكريس هذا الجبل المقدس وعبادته يتطلبان تحديد موقعه بموضع محدد على الأرض. فلم يكن ثم فاصل بين الواقع المادى والمثال المجرد، أو بين العقيدة والأسطورة؛ فكان جبل الأولمپ بيت الآلهة وجبلاً فى اليونان. كذلك جبل صافون، بيت بعل وجبل الأقرع الذى يقع شمال راس شمرة؛ وكان فى العصور اليونانية الرومية يعرف بجبل كاسيوس، وكان زيوس كاسيوس يُعبد فوقه، إذ كان وريث بعل.

وكان هناك جبال مقدسة أخرى بأرض كنعان. فيرد ذكر لبنان وسريون (اسم آخر لحرمون: التثنية ٣: ٩) فى قوائم الآلهة الواردة فى معاهدات الحثيين فى الألفية الثانية قبل الميلاد. وبعد ذلك بقرون عدة سَجل نقش بقبرص أن أحد الفينيقيين أغضب بعل لبنان. وسبق أن ذكرنا أن اسم 'حرمون' نفسه يدل على أنه كان جبلاً مقدسًا؛ ولاتزال منحدرات هذه الكتلة الأرضية وقممها حتى اليوم تغطيها أطلال مقادس عدة كانت لاتزال عامرة فى القرن الرابع الميلادى. وكان بالقرب منها مكان يعرف بـ 'بَعْلِ حَرْمُونَ' كما ورد فى أخبار الأيام الأول ٥: ٢٣، وينص هينوخ الرؤيوى على أن الملائكة الذين حاولوا الاتصال بالنساء نزلوا على حرمون.

وكان تابور أيضًا مكانًا للعبادة. ففى بركات زبولون (التثنية ٣٣: ١٩) يرجح أن يكون الجبل الذى توافدت عليه القبائل لتقديم القرابين تابور الذى كان يقع فى تخوم هذه القبيلة؛ وشرعية هذه العبادة ليست موضع نظر فى هذا النص، إلا أن هوشع ٥: ١ يتهم الكهنة والملك وزعماء بنى إسرائيل بتحولهم إلى «فَخٍّ مَبْسُوطَةً عَلَى تَابُورَ» أى بتمهيدهم الطريق للقضاء على الشعب من خلال عقيدة مدنسة. ومن ناحية أخرى يمكن الاستناد إلى تصحيح نصى طفيف يضم تابور إلى قائمة جبال الفينيقيين المقدسة التى أورد فيلون البيلوسى؛ وبذلك يقف جنبًا إلى جنب مع جبال صافون ولبنان وحرمون. وفى نص هوشع الذى استشهدنا به لتونا ترجمت النسخة اليونانية 'تابور' بكلمة 'إيتابِريون' التى صارت اسمه لدى الكتّاب اليونانيين إضافة إلى 'أتابِريون'. وهناك فى رودس اليوم مقدِس مكرس لـ زيوس أتابريوس؛ والأرجح أن العقيدة دخلت رودس من الخارج، وكانت تمثل ما عرف بـ

'بعل تابور'. واستقر التراث المسيحى أخيرًا على تابور كموقع للجبل مجهول الاسم الذى شهد تجلى المسيح (انظر متى ١٧: ١).

وكان للكرمل أيضًا تاريخ طويل كمكان للعبادة. فربما كان «الرأس المقدَّس» المذكور فى القوائم الجغرافية المصرية منذ تحتمس الثالث فصاعدًا هو الكرمل. وفى القرن الرابع قبل الميلاد يعرّف پيريپلوس السيلاكسى الكرمل بأنه أحد جبال زيوس المقدسة. ويقول تاسيتوس إنه اسم جبل وإله فى آن؛ وكان هناك مذبح على قمته قدم به فسپاسيان قربانًا، ولكن لم يكن به معبد أو تمثال. وكان الإله بعل الجبل وهو تجلٍ لإله شرق عظيم يعرف اليوم بـ 'بعل شميم' أو وهو الأرجح 'ملقارت راعى صور'. وكما تنازع الفينيقيون وبنو إسرائيل ملكية الجبل، كذلك كانت عقيدة بعل صور تنافس عقيدة يهوه. وترسخت حقوق يهوه وحده فى النهاية بانتصار إيليا المعجز على أنبياء بعل (الملوك الأول ١٨: ٢٠-٤٨).

وليس هذا إلا مثالاً واحدًا على أسلوب يهوه فى الاستيلاء على جبال كانت مكرسة من قبل للآلهة القدامى. فجعل جبلى لبنان وسريون يقفزان كعجلى بقر وحشى (المزامير ٢٩: ٦)؛ وخلق صافون و«الجنوب» (لا بد أن الكلمة حلت محل اسم جبل آخر)؛ وترنّم تابور وحرمون فرحًا باسمه (المزامير ٨٩: ١٣). ومع ذلك فالعهد القديم يبشر صراحةً بأن يهوه ليس له سوى جبلين مقدسين: سيناء حيث تجلى، وصهيون حيث عاش. ويعرف حوريب باسم «جَبَلِ اللهِ» فى قصص الخروج (الخروج ٣: ١ و٤: ٢٧ و١٨: ٥ و٢٤: ١٣) وبجبل إيليا (الملوك الأول ١٩: ٨). وجاء يهوه من سيناء (التثنية ٣٣: ٢ والنص الغامض فى المزامير ٦٨: ١٨) واستقر فى هيكل أورشليم (الملوك الأول ٨: ١٠-١٣). وكان جبل باشان (هل المقصود به كتلة حوران أم

حرمون المطل على المنطقة من الشمال؟) «جَبَلِ اللهِ»؛ فلماذا إذن احتقر صهيون الجبل الصغير الذى اختاره يهوه بيتًا له (المزامير ٦٨: ١٦-١٧)؟ وجبل صهيون «الجبل المقدس» فى المزامير (المزامير ٢: ٦ و٣: ٥ و١٥: ١ و٤٣: ٣ و٩٩: ٩) وفى نصوص الأنبياء اللاحقة (أشعياء ٢٧: ١٣ و٥٦: ٧ و٥٧: ١٣ و٦٥: ١١ و٦٦: ٢٠ وإرمياء ٣١. ٢٣ وحزقيال ٢٠: ٤٠ ودانيال ٩: ١٦، ٢٠ ويوئيل ٢: ١ و٤: ١٧ وصفنيا ٣: ١١). و «منحدر صافون» الحقيقى كان جبل صهيون مسكن يهوه الملك العظيم (المزامير ٤٨: ٢-٣). وفى آخر الأيام سيزداد جبل صهيون ارتفاعًا و «يَكُونُ ثَابِتًا فِى رَأْسِ الْجِبَالِ وَيَرْتَفِعُ فَوْقَ التِّلاَلِ وَتَجْرِى إِلَيْهِ كُلُّ الأُمَمِ إلى 'جَبَلِ الرَّبِّ'» (أشعياء ٢: ٢-٣ = ميخا ٤: ١-٢). وهيكل حزقيال ٤٠: ٢ المستقبلى يقوم «عَلَى جَبَلٍ عَالٍ جِدًّا» بنيت عليه «أورشليم مُثلى» (انظر زكريا ١٤: ١٠).

٤. الزجورات

أدى الإحساس بأن الإله تجلى على الجبال بالبشر إلى بناء مقادس عالية. ومن أقدم معابد الرافدين ما شيد فوق مصاطب عالية (منها أوروك وخفاجة والعبيد وعقير إلخ). وبنيت القاعدة المصطنعة التى كان المعبد يقوم عليها على هيئة سلسلة من المصاطب، وكانت تبنى على شكل هرم؛ وأصبحت فى النهاية العنصر الأساسى فى البناء وشكلت نمطًا من العمارة الدينية ميز بابل والمنطقة التى دخلت ضمن نطاق نفوذها، وهو نمط الأبراج المتعددة الطوابق أو الزجورة.

كان أكبر تركيز للزجورات فى الرافدين السفلى إلا أنها موجودة فى أشور أيضًا على الجانب الشامى من الفرات فى مارى، وفى سوسة بإيران. وفى تشوجا زنبيل بإيران اكتشفت مؤخرًا زجورة ضخمة تبلغ مساحتها عند القاعدة ١١٤ ياردة مربعة

وارتفاعها ١٦٥ قدمًا. ولم تكن هذه المنشآت الضخمة سوى بنى تحتية إذ تدل النصوص والآثار على السواء على وجود مقدِس كان يعلوها. وتدل الحفائر على وجود مقدِس آخر عند القاعدة. وهناك تفسيران ممكنان لهذه الحقيقة، فإما أن الإله كان يُعتقد أنه يقيم فى المقدس عند القمة وأنه يهبط إلى المقدس السفلى ليعلن عن وجوده، أو أن المقدِس العلوى كان يعد مستراحًا للإله فى رحلة هبوطه إلى الأرض وكأنه يتوقف عنده فى طريقه إلى المقدِس السفلى الذى كان مقره الدائم على الأرض. وأيًا كان التفسير الصحيح فيبدو أن الزجورة كانت تشيد «كجبل» يتسنى للإله أن يلتقى فيه عباده، فكان على شكل درج عملاق يهبطه الإله ويرتقيه العابد فيلتقيان. وكانت الزجورة تعرف فى بابل باسم إ-تِمِن-أن-كى (معبد خلق السماء والأرض). وكانت مساحة قاعدتها مئة ياردة مربعة وارتفاعها مئة ياردة كما ورد لدى هيرودوت وفى أحد الألواح المسمارية. وأقدم إشارات إليها وردت فى القرن السابع قبل الميلاد. ولكن لا بد أنها كانت قائمة قبل ذلك التاريخ بعهد بعيد؛ إذ تعرضت للتدمير والترميم مرارًا. والأرجح أن الرواية التوراتية الخاصة ببرج بابل (التكوين ١١: ١-٩) تشير إليها أو إلى برج بابلى آخر تعرض للدمار. وكانت الفكرة وراء تشييده تقريب الإله إليهم، إلا أن البرج انهار، وفسرت العقلية الأسطورية للكاتب التوراتى هذه الكارثة بأنها عقاب إلهى للبشر على محاولة التسلق إلى السماء.

٥. المعابد

يمكن تعريف المعبد بأنه بناء تؤدَّى به العبادات العامة ويشيد فى «بقعة مقدسة». وليس فى اللغات السامية الأقدم لفظًا خاصًا للمعبد. فيسمى فى الأكدية «البيت» (بيتو) أو «القصر» (إكاللو من لفظ إ-كال السومرى الذى يعنى «البيت الكبير»)؛

وهناك لفظ أكدى آخر هو 'إكورّو' وهو أيضًا مستعار من لفظ 'إ-كور' السومرى الذى يعنى «بيت الجبل». وفى الفينيقية تورد نصوص راس شمرة لفظى 'بت' (بيت) و 'هكل' (قَصر: من لفظ 'إكاللو' الأكدى)، وكلاهما شائع. والمعبد فى العبرية أيضًا «بَيت» (بِيت) أو «قَصر» ('هِكَل' من الأكدية عبر الفينيقية). والمعبد فى أسفار الكتاب المقدس اللاحقة لا سيما حزقيال، غالبًا ما يسمى 'مِقدَش' التى تعنى «مَقدِس» وليس بناء يستخدم كمعبد. وفى النصوص الأقدم يرد اللفظ موازيًا «للأماكن الْمُرْتَفَعَةِ» (أشعياء ١٦: ١٢ وعاموس ٧: ٩)، ويرد بمعنى مقدِس الهواء الطلق تحت بلوطة شكيم (يشوع ٢٤: ٢٦).

إذن فالألفاظ نفسها تستعمل فى الأكدية والفينيقية والعبرية بمعنى «بيت» الإله أو «قصره» وبمعنى «بيت» الملك أو «قصره». والحقيقة أن كل معبد كان يشيد كبيت لأحد الآلهة. وكانت معابد الرافدين تبنى عادةً بتخطيط البيت الكبير نفسه أو القصر؛ وكان يُعتقد أن الإله يسكنها ممثلاً فى تمثال له. إلا أن خطط المعابد الأشورية تختلف عن خططها فى بابل إلا حيثما كان النفوذ البابلى محسوسًا. وسبب ذلك أن الأمتين كانتا تختلفان فى أسلوب بناء البيوت. ففى بابل كان العابدون يدخلون ساحة على جانبيها بناءان ليؤدوا الصلاة أمام حجرات تدار منها الصلاة، ولم يكن مسموحًا لهم دخولها، ولكن كان هناك باب فى الوسط يسمح لهم برؤية صورة الإله فى الحرم فى الخلف. هذه المعابد الأشورية التى ظلت بمنأى عن التأثير البابلى لم تكن بها ساحة، بل باب مفتوح يؤدى إلى أحد الجوانب الأطول للمعبد، وكان على الداخل أن يستدير ليرى التمثال الذى يقف فى آخر الحجرة التى تقام بها

الصلوات. وبذلك كان الإله أقرب وأكثر غموضًا منه فى بابل، ما كان يعكس اختلافًا فى الحس الدينى بين الشعبين.

وهناك جدل أيضًا حول ما إذا كانت بعض مبانى الشام وفلسطين منشآت دينية أم لا (من ذلك «القصر» أو «المعبد» القائم فى عاى) ما يعد فى حد ذاته دليلاً كافيًا على أن بيت الإله كان يشيد بتخطيط قصر الملك. وفى الألفية الثالثة قبل الميلاد نجد أن المعابد المكتشفة فى أريحا ومجدّو وتل الفرح (الشمالية) ومبانى عاى كلها تضم مدخلاً غير مباشر على الجانب الأطول كالمعابد الأشورية القديمة. وفى الألفية الثانية طرأ بعض التعديل على التخطيط (يفترض أنه طرأ كذلك على المقار الملكية) فصارت المبانى أكثر تعقيدًا. فأضيف حرم (مرتفع فى بعض الحالات) وظُلة أو رواق أحدهما وراء الآخر، وكان العابدون يدخلون من الجانب الأقصر من المبنى. واتبع هذا التخطيط نفسه فى مقدِس بنى فى سنة ١٤٠٠ ق. م. تم اكتشافه حديثًا فى حازر، وفى تل تينات الصغير بالشام والذى شيد فى سنة ١٠٠٠ ق. م. وهو أيضًا التخطيط نفسه الذى اتبع سليمانُ فى بناء «هيكل أورشليم».

ولدينا من المعلومات عن معابد الرافدين ما يفوق غيرها، وكانت طقوس الإله اليومية بها لا تختلف عن طقوس الملك: فكان الصنم يُكسى أولاً ثم يقدم له الطعام ثم يؤخذ للنزهة فى موكب فخيم. وكان هذا الطقس اليومى يعنى أن المعبد كان يحاط بعدد كبير من المبانى التابعة كمساكن الكهنة والخدم والمخازن والمطابخ والإسطبلات، وكلها تؤكد التشابه بين معبد الإله وقصر الملك.

وحتى فى بلاد الرافدين لم يكن الإله يعيش بالمعبد وحده؛ بمعنى أن وجوده ونشاطه لم يقتصرا على هذا المبنى. ربما كان بعض أتباعه يعتقدون ذلك لكن هذا

لم يكن المعنى الحقيقى لديانتهم. فالوثن أو الرمز المقدس لم يكن الإله ذاته؛ بل مجرد علامة مرئية وتجسيد حسى لوجوده. كان المعبد مسكنه بالطبع ولكن كان له معابد عدة فى البلد الواحد، بل ربما فى البلدة الواحدة. وكان نشاط بعض كبار الآلهة سواء أكانت أسماؤهم مردوك أو أشور أو بعل يمتد ليشمل طول الكون وعرضه. وكان الغرض من الزجورات كما رأينا الالتقاء بالإله فى منتصف الطريق فى هبوطه من السماء إلى معبده.

وعندما يحين الحديث عن «هيكل أورشليم» سنرى أن هذه المفاهيم نفسها كانت موجودة بصورة أنقى فى ديانة بنى إسرائيل. فمع أن ديانة يهوه تحرّم الصور، كان «الهيكل» لا يزال يشار إليه بعبارة «بيت يهوه» والمكان الذى قال عنه: «اسْمِي يَكُونُ فِيهِ» (الملوك الأول ٨: ٢٩).

٦. «الْمُرْتَفَعَات»

(أ) **التسمية**. كثيرًا ما يشير الكتاب المقدس إلى مقادس كنعان وإلى مقادس بنى إسرائيل التى تحاكيها بلفظ 'باموت' الذى يقابله فى الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس لفظ excelsa وفى النسخ الحديثة «مرتفعات». وهذه ترجمة غير دقيقة وتحتاج على الأقل إلى إيضاح.

لا نعلم جذر الفعل الذى اشتق منه الاسم 'باماه'. وربما كان الاسم نفسه يرجع إلى ما قبل اللغات السامية. واللفظ المماثل فى الأوجاريتية معناه «ظهر» الحيوان أو «جذعه»، واللفظ المقابل فى الأكدية له المعنى نفسه أيضًا، ولو أنه قد يعنى «الأرض المرتفعة» أيضًا كقمة التل أو المرتفَع. ولفظ 'باماه' فى الكتاب المقدس وباستثناء الإشارات العقائدية وبعض النصوص الغامضة قد يعنى «ظهير» العدو (التثنية ٣٣:

٢٩) أو «مرتفعات» (وردت بالنسبة للأرض دون تحديد: التثنية ٣٢: ١٣ وأشعياء ٥٨: ١٤ وميخا ١: ٣ وعاموس ٤: ١٣ والمزامير ١٨: ٣٤) أو «مُرْتَفَعَاتِ» السحاب (أشعياء ١٤: ١٤) أو «أمواج» البحر (أيوب ٩: ٨). إذن فالمفهوم الذى يعبر اللفظ عنه الشيء إذا نتأ عن خلفيته، لكن اللفظ نفسه لا يتضمن مفهوم الجبل أو التل.

(ب) **وضع «المُرْتَفَعَات»**. العبارة الأخيرة تؤكدها المعلومات الواردة فى الكتاب المقدس عن موضع الـ 'باموت'. فلا شك أن بعضها بل العديد منها كان فوق مرتفعات فلسطين حيث كان الناس «يصعدون» الـ 'باماه' المجاورة من بلدة صموئيل (صموئيل الأول ٩: ١٣، ١٤، ١٩) و «ينزِلُون» منها (صموئيل الأول ٩: ٢٥). ولفظ 'باماه' يفسره حزقيال ٢٠: ٢٨-٢٩ من خلال التلاعب اللفظى كاسم تل عالٍ كان الناس يصعدونه ليقدموا القرابين. والعبادات التى كانت تؤدى فى الـ 'باموت' ترد جنبًا إلى جنب مع تلك التى كانت تقام على التلال (فى الملوك الثانى ١٦: ٤ و١٧: ٩-١٠) وشيد سليمان 'باماه' لكموش ومولك على الجبل الذى يقع شرق أورشليم (الملوك الأول ١١: ٧). وارتباط التلال المرتفعة بالعبادات يعد تفسيرًا كافيًا لهذه النصوص. ولكن لم تكن كل الـ 'باموت' فوق تلال غير مأهولة؛ فكانت هناك 'باموت' فى البلدات (الملوك الأول ١٣: ٣٢ والملوك الثانى ١٧: ٢٩ و٢٣: ٥) بل حتى عند بوابة أورشليم (الملوك الثانى ٢٣: ٨). وفى حزقيال ٦: ٣ يتوجه يهوه بكلامه لا إلى الجبال والتلال وحسب بل أيضًا إلى الوهاد والوديان بأنه سيدمر الـ 'باموت' القائمة فوقها. وكانت 'باماه' توفة بوادى ابن هنوم بأورشليم (إرمياء ٧: ٣١ و٣٢: ٣٥). ومن الواضح أن ترجمتها بعبارة «مرتفعات» لا تصلح لهذه النصوص الأخيرة. والمعنى الوحيد الذى يصلح لهذه الإشارات كلها «رَبوَة» تستغل لأداء العبادات.

وربما لجأوا فى بعض الأحيان إلى استعمال صخرة ناتئة. ولكن يبدو أن هذه الربوة كانت مصطنعةِ عادةً، ما يناسب المعنى فى النصوص التى تتحدث عن 'بامِوت' «تُبنى» (الملوك الأول ١١: ٧ و١٤: ٢٣ والملوك الثانى ١٧: ٩ و٢١: ٣ وإرمياء ١٩: ٥) وأخرى «تُهدم» (الملوك الثانى ٢٣: ٨) وثالثة «تباد» (حزقيال ٦: ٣).

(جـ) **الشواهد الأثرية**. ألقت الاكتشافات الحديثة ضوءًا على هذا التفسير للفظ 'باموت'. فأميط اللثام عن منصة بيضاوية ضخمة مساحتها ٨ × ١٠ ياردات فى مجدّو وكانت تبرز عن الأرض المحيطة بها بحوالى ستة أقدام. وبنيت من أحجار كبيرة وبها قلبة درَج يؤدى إلى أعلى المنصة وسور مستطيل حولها. وبنيت فى أواسط الألفية الثالثة قبل الميلاد، وظلت مطروقة لقرون عدة. ومن المؤكد أن القرابين كانت تقدم فوقها وشيدت المعابد فيما بعد بجوارها. وفى نهاريا بالقرب من حيفا هناك مقدِس صغير يرجع تاريخ بنائه إلى القرن الثامن عشر أو السابع عشر قبل الميلاد وبجواره كومة أحجار شبه مستديرة الشكل كان قطرها فى الأصل ست ياردات ثم تم توسيعه فيما بعد إلى ١٤ ياردة. وكشفت الحفائر عن منصة مماثلة فى حازر بمقدِس يرجع تاريخه إلى القرن الثالث عشر. وفى جنوب شرق أورشليم وعلى قمة تل بالقرب من ملحة هناك سلسلة ربوات مصطنعة كشفت الحفائر عن اثنتين منها. ويبلغ قطر الأسلم حالاً منهما ٢٥ ياردة وبنيت من طين وأحجار ومدعمة بسور متعدد الأضلاع وبها قلبة درَج مصطنعة تؤدى إلى أعلاها. والفخار المستعمل يرجع تاريخه إلى القرنين السابع والسادس قبل الميلاد.

ولا داعى للتردد؛ فهذه المنشآت كانت 'باموت'. ويتراوح تاريخها من الحقبة الكنعانية القديمة إلى نهاية عصر المملكة فى يهوذا، أى أن الأولى منها كانت دور

عبادة للكنعانيين والأخيرة لبنى إسرائيل. وأحيانًا كانت تقام فى بلدة (كما فى مجدّو) وفى أحيان أخرى بجوار بلدة (كما فى نهاريا حيث اكتشف موقع البلدة القديمة بالقرب منها) وفى أحيان ثالثة فى العراء فوق ربوة طبيعية (كما فى ملحة). لدينا ثلاثة أمثلة من الكتاب المقدس لمواضع مختلفة كانت تقام فوقها الـ 'باموت'.

(ء) **المنشآت الدينية.** لما كان «المرتفَع» مكانًا للعبادة كان لابد أن يكون له مذبحه. والربوة نفسها التى اشتق منها الاسم 'باماه' كان يمكن استعمالها كمذبح، إلا أن المذبح كان يمكن أن يبنى فوقها أيضًا. وتشير بعض النصوص التوراتية إلى مذبح كان جزءًا من «مرتفَع» (الملوك الثانى ٢١: ٣ وأخبار الأيام الثانى ١٤: ٢، ٤ وحزقيال ٦: ٦).

كانت أكثر زخارف الـ 'باماه' تميزًا الـ 'مَصّيبه' والـ 'أشيره' اللتين وردتا فيما يتصل «بالمرتفَعات» فى الملوك الأول ١٤: ٢٣ والملوك الثانى ١٨: ٤ و٢٣: ١٣-١٤ وأخبار الأيام الثانى ١٤: ٢، ٤. ويضاف إلى هذه النصوص نصوص تشير ضمنًا إلى نمط العبادات نفسه ولو أنها لا تذكر أية 'باماه' صراحةً: الخروج ٣٤: ١٣ والتثنية ٧: ٥ و١٢: ٣ و١٦: ٢١-٢٢ وميخا ٥: ١٢-١٣. ومن ناحية أخرى فمثل هذه الإضافات لم تكن فى الـ 'باموت' وحدها؛ إذ أقام آخاب 'أشيره' بنص الملوك الأول ١٦: ٣٣ و 'مَصّيبه' بنص الملوك الثانى ٣: ٢ فى هيكل بعل بالسامرة.

والـ 'مَصّيبه' حجر يوضع قائمًا على شكل نصب تذكارى. وكان يقام كعلامة على تحالف أو عهد (التكوين ٣١: ٤٥، ٥١-٥٢؛ الخروج ٢٤: ٤ وأشعياء ١٩: ١٩-٢٠)، ويقارن بهذه النصوص «الحجَر» الذى أقام يشوع فى مقدِس شكيم (يشوع ٢٤: ٢٦-٢٧)؛ وفيما عدا ذلك فربما كان نصبًا تذكاريًا يقام تكريمًا للمتوفى (التكوين ٣٥: ٢٠

وصموئيل الثانى ١٨: ١٨). وكأداة عقائدية كان يذكر بتجلى أحد الآلهة وكان علامة على حضور الإله. فبعد رؤياه فى بيت إيل أخذ يعقوب حجرًا كان يتوسده فى نومه وأقامه على شكل 'مَصّيبه' وأعلن أن هذا 'بِيت إيل' (بيت للرب: التكوين ٢٨: ١٨ وانظر التكوين ٣١: ١٣ والرواية الموازية فى ٣٥: ١٤). وكانت هذه الخطوة المرحلة التى سبقت اعتبار الحجر نفسه رمزًا للإله دون الحاجة إلى نحته فى صورة صنم؛ فكان رمزًا للإله بحالته الخام الطبيعية، ما يفسر السبب فى أن الـ 'مَصّيبه' التى اعتبرتها النصوص القديمة علامات مشروعة على حضور الإله حُرِّمت فى النصوص اللاحقة ضمن سائر رموز ديانة الكنعانيين (يلاحظ أن الـ 'مَصّيبه' فى بعض هذه النصوص كانت تقام بجوار 'پيسِل' (صنم منحوت): اللاويين ٢٦: ١ والتثنية ٧: ٥ و١٢: ٣ وميخا ٥: ١٢).

وكانت الـ 'مَصّيبه' رمز إله ذكر (يشير الملوك الثانى ٣: ٢ إلى 'مَصّيبة' بعل؛ وانظر الملوك الثانى ١٠: ٢٦-٢٧ ولو أن النص غير مؤكد). وكانت الإلهات تتمثل فى 'أشيره' وهو اسم يرمز إلى الإلهة ورمزها العقائدى معًا. وتورد نصوص راس شمرة الإلهة ذكر أشيرة كقرينة الإله إيل، وهى فى الكتاب المقدس قرينة بعل (القضاة ٣: ٧ والملوك الثانى ٢٣: ٤). وكانت الـ 'أشيره' نفسها تصنع من خشب (القضاة ٦: ٢٦) ويشكلها الإنسان (الخروج ٣٤: ١٣ والقضاة ٦: ٢٥) وكانت تُحرق (التثنية ١٢: ٣ والملوك الثانى ٢٣: ٦، ١٥). ويبدو أنها كان يمكن أن تكون شجرة حية يغرسها الإنسان (التثنية ١٦: ٢١) ويجتثها (ميخا ٥: ١٣ والملوك الثانى ٢٣: ١٤) ولكنها كانت فى الغالب أداة خشبية من صنع البشر (الملوك الأول ١٤: ١٥ و١٦: ٣٣ والملوك الثانى ١٧: ١٦ و٢١: ٣ وأشعياء ١٧: ٨) يقام كالـ 'مَصّيبوت' (الملوك الثانى ١٧: ١٠) وتقف

منتصبة (الملوك الثانى ١٣: ٦ وأشعياء ٢٧: ٩) ما يعنى أنها كانت شيئًا يشبه العمود أو السارية ويستحيل وصف هيئتها بأدق من ذلك وليس ثم دليل على أن السارية كانت تُنحت لتبدو فى صورة إلهة.

وبعض النصوص تدرج الـ 'حمّانيم' ضمن ملحقات الـ 'باموت' (اللاويين ٢٦: ٣٠ وأخبار الأيام الثانى ١٤: ٤ و٣٤: ٤، ٧ وحزقيال ٦: ٤، ٦). ولا وجود للفظ خارج الـ 'باموت' إلا عندما يكون مع أشيره (أشعياء ١٧: ٨) أو مع مذبح وأشيره (أشعياء ٢٧: ٩). وما كان لهذه الـ 'حمّانيم' أن تكون كبيرة الحجم، فحسب ما ورد فى أخبار الأيام الثانى ٣٤: ٤ كان يمكن وضعها على مذبح. وكان يُظن لمدة طويلة أنها «دعامات للشمس» إلا أن النقوش النبطية والتدمرية لم تدع مجالاً للشك فى أن الترجمة الصحيحة «مذابح للبخور». وليس من النصوص الحاوية للفظ ما يرجع تاريخه إلى ما قبل السبى، ويبدو أن حزقيال ٦: ٤، ٦ أقدمها (أشعياء يعد إضافة فى العادة). وأسفرت بعض الحفائر التى تمت فى فلسطين خاصة فى لخيش عن أدوات حجرية صغيرة ذات أشكال مكعبة أو مستطيلة ترجع إلى عصور ما بعد السبى والجزء العلوى منها مفرغ كالفنجان وعليه آثار احتراق؛ واعتبارها 'حمّانيم' نظرية مقبولة. وهذا النوع من المباخر واسمه دخلا فلسطين فى حقبة متأخرة نوعًا، أما تقدمات البخور (دون ذكر للـ 'حمّانيم') فيتصل بعبادة الـ 'باموت' فى التنقيح التثنوى لسفرى الملوك (الملوك الأول ٣: ٣ و٢٢: ٤٤ والملوك الثانى ١٢: ٤ إلخ). ويفيدنا إرمياء ١٩: ١٣ و٣٢: ٢٩ بأن البخور كان يقدم على الأسطح، ويسجل هوشع ٤: ١٣ هذه التقدمات كأحد عناصر العبادات التى كانت تؤدّى على المرتفعات. وربما كانت تقدمات البخور فى تلك العصور القديمة تقدم على شىء أكبر من

'حمّانيم' لخيش؛ وكشفت الحفائر عن مباخر من طين محروق من العصر الكنعـانى، واكتشفت مذابح حجرية صغيرة من عصر مملكة بنى إسرائيـل فى مجـدّو وشـكيم؛ ويمكن تعريف كلا النوعين بأنهما «مذابح للبخور».

ويتحدث الكتاب المقدس مرارًا وتكرارًا عن «المُرْتَفَعَات» المقامة فى الظل «تحت كل شجرة خضراء» ما يدل على أنها كانت مقادس فى الهواء الطلق، ولكن كانت لهـا مبانٍ ملحقة بها أحيانًا. وحين يتحدث عـن «مُرتَفَـع» فربمـا يقـصد إنـشاء ربـوة مصطنعة – 'باماه' – كمـا سـبق أن رأينـا. إلا أن نـصوصًا أخـرى تفـترض وجـود منشآت ذات أسطح بها أيضًا. ففى صموئيل الأول ٩: ٢٢ ورد أن البـلدة الـتى عاش بها صموئيل كانت بها «حجرة» تسع ثلاثين ضيفًا. وفى مرتفع جبعون الأعظم حيث قضى سليمان الليل ورأى يهوه فى المنام (الملوك الأول ٣: ٥) ربما كان له مبنى لينـام فيه. وتشير عدة نصوص إلى «البيوت» أو الهياكل فى الـ باموت كالذى شيد يربعام فى بيـت إيـل (الملـوك الأول ١٢: ٣١) أو كالـتى نـصب المـستعمرون الـسامريون بهـا أصنامهم (الملوك الثانى ١٧: ٢٩) وأدوا بها عباداتهم (الملوك الثانى ١٧: ٣٢) وهـدمها يوشيا (الملوك الثانى ٢٣: ١٩).

(هـ) **«المُرْتَفَعَات» والصلوات الجنائزية**. يبدو أن الـ 'بـاموت' كانـت تـستخدم للصلوات الجنائزية أيضًا. وسـبق أن ذكرنـا أن النـصب – 'مَـصيبه' – كان يمكـن استعماله كشاهد قبر (التكوين ٣٥: ٢٠) أو يقام كنصب تذكارى للمتوفى (صموئيل الثانى ١٨: ١٨). ومن ناحية أخرى كان يتم أحيانًا تكديس كومة من الأحجار فـوق قبر كمقبرة عخـان مـثلاً (يـشوع ٧: ٢٦) وملـك عاى (يـشوع ٨: ٢٩) وأبـشالوم (صموئيل الثانى ١٨: ١٧). وكانت هذه الربوات الجنائزية تبـدو كربـوات العبـادة –

'باموت' - تمامًا بالمعنى الذى حددنا فى مستهل هذا الفصل. وهذا يلقى الضوء على عدد من النصوص. فمخطوط أشعياء بقمران يسمح لنا بترجمة فقرة أشعياء ٥٣: ٩ كما يلى: «وَجُعِلَ مَعَ الأَشْرَارِ قَبْرُهُ وَمَعَ غَنِي (أو الأشرار أو الشياطين) عِنْدَ مَوْتِهِ». وبتغيير طفيف للصوائت يمكن قراءة نص أيوب ٢٧: ٥١ الغامض كما يلى: «بقيتهم تُدفن فى الـ 'باموت' وأراملهم تبكيهم». ولا تحتاج فقرة حزقيال ٤٣: ٧ لأى تصحيح: «وَلاَ يُنَجِّسُ بَعْدُ بَيْتُ إِسْرَائِيلَ اسْمِي الْقُدُّوسَ، لاَ هُمْ وَلاَ مُلُوكُهُمْ، لاَ بِزِنَاهُمْ وَلاَ بِجُثَثِ مُلُوكِهِمْ فِي الـ باموت » (انظر الفقرة ٩). واللفظ المترجم بـ «قوائم جنائزية» هو 'پيجِر' الذى عادةً ما يعنى «جثة» فى الكتاب المقدس؛ أما فى نصوص راس شمرة فيعنى «أثَر» أو «نصب». من ثم فهو مرادف للفظ 'مَصّيبه' ويتكرر فيما يتصل بـ «المُرْتَفَعَات» فى اللاويين ٢٦: ٣٠ وبالتالى يمكن ترجمة هذه الفقرة كما يلى: «وأخربُ مرتفعاتكم (باموت) وأحيل شمساتكم (حمّانيم) ترابًا وألقى أنصابكم (پيجِر) على أنصاب (پيجِر) آلهتكم الزائفة». ويؤكد علم الآثار وجود خط من الأنصاب على ما يعرف «بمرتفعات» جيزر، واكتُشف مقدِس كنعانى فى حازر وبه العديد من الأنصاب المقامة؛ وكلاهما يرجح أن يكون نصبًا تذكاريًا لمتوفى رفيع الدرجة. وهذه استنتاجات معقولة للغاية ولكن لا ينبغى المغالاة فيها. «فالمرتفعات» كانت لأغراض تعبدية عامة، والطقوس الجنائزية كانت مجرد عنصر واحد فى هذه العبادات.

(و) **حلِّية «المُرْتَفَعَات»**. لم تكن أماكن العبادة هذه محرمة فى ديانة بنى إسرائيل فى البداية. فقدم صموئيل قربانًا فى مرتفَع بلدته (صموئيل الأول ٩: ١٢ وما بعدها)؛ وكانت جبعون تضم «المرتفَع الأعظم» الذى قدم فيه سليمان قربانًا ونال رسالة إلهية

(الملوك الأول ٣: ٤ وما بعدها). وظل بنو إسرائيل يترددون على هذه المقـادس حـتى نهاية عصر المملكة. وأراد حزقيا بالطبع أن يزيلها فى أول محاولة لتوحيد العبـادات (الملوك الثانى ١٨: ٤) إلا أن منـسَّى أعادهـا سـيرتها الأولى (الملـوك الثـانى ٢١: ٣) وظلت عامرة حتى قام يوشيا بإصلاحاته (الملوك الثانى ٢٣ الذى يوضـح أنهـا كانـت مقادس ليهوه).

على أى حافظت هذه المقادس على المواريث الكنعانية حية فى الموضع نفسه، وكان هناك ميل شديد لممارسة عقيدة توفيقية ولإقامة نصب بعل وسارية أشيره المقدسـة بجوار مذبح يهوه ولإدخال عادات الكنعانيين الـلا أخلاقيـة وطقوسـهم الجنائزيـة. وكان هذا ما أغضب الأنبياء، وعندما يهاجمون الـ 'باموت' صراحةً وبالاسم (هوشع ١٠: ٨ وعاموس ٧: ٩ وإرميـاء ٧: ٣١ وانظـر ١٩: ٥ و٣٢: ٣٥) كان هجـومهم بـسبب الآثام التى كانت تقترف ضد الدين الحـق فيهـا. وتواصـلت الخطايـا وأدت حركـة توحيد العبادات إلى تحريم كافة «المُرْتَفَعَات» دون تمييز. فـصارت كلمـة 'بـاموت' مرادفًا للمقادس الوثنية أو غير الشرعية على الأقل. وأخذ الناسخ التثنـوى لـسفرى الملوك كلمة 'باموت' بمعنى «المقادس غير الشرعية» ولعن ملـوك إسرائيـل ويهـوذا جميعًا عدا حزقيا ويوشيا لعدم إزالتها، ويطالعنـا الاسـتهجان نفـسه فى النـصوص التوراتية اللاحقة.

الفصل الثانى

مقادس بنى إسرائيل الأولى

١. أماكن تعبد الآباء

عزا بنو إسرائيل بناء بعض المقادس للآباء. ولا يستطيع المؤرخ المعاصر أن يصدق على هذا الزعم ولكن لابد له أن يقر بأن الرواية تتفق تمامًا مع حقيقتين ثابتتين بالدليل. أولاهما أن الأماكن المعنية كلها تقع على خط الترسيم بين الأرض المزروعة والمنطقة التى كانت مرعى لرعاة الماعز وقطعانهم، وهو أمر يتفق تمامًا مع الوضع الاجتماعى للآباء الذين كانوا أشباه بدو. والثانية أن هذه المقادس لم تكن الأكثر شعبية فى عصر القضاة وفى عصر المملكة، وهى سمة كانت ستتحقق لها لو كانت لرواية ظهرت فى عصر لاحق لتؤصل بعض أماكن العبادة (باستثناء 'بيت إيل' ولو نه يدين بمكانته لأسباب سياسية فى عهد ملك إسرائيل). وبدءًا من عصر المملكة صبحت كافة مقادس الآباء موضع شك لدى اليهويين الأرثوذكس؛ وكانت شديدة قدم بالطبع حتى فى تلك العهود.

قدم الفصل السابق وصفًا للقواعد التى كانت تحكم اختيار مكان ما للعبادة، انت مقادس الآباء تبنى وفقًا لهذه القواعد. كانت المقادس تبنى حيثما يتجلى ضور رب إبراهيم وإسحاق ويعقوب فى الطبيعة -تحت شجرة مثلاً أو فوق ربوة

ـطبيعية أو عند منهل؛ ولكنها كانت فى الأصل تبنى فى مواضع شهدت تجـلى الـرب. ونجد مثل هذه المقادس على طول الطريق الذى قطع الآباء.

(أ) شكيم. كانت أولى خطـوات إبـراهيم فى كنعـان فى شـكيم حـسب مـا ورد فى التكوين ١٢: ٦-٧ (رواية يهوية). وتوقف فى الـ 'مَقـوم' أى الموضـع المقـدس الذى كانت به «بَلُّوطَةِ مُورَةَ»؛ وكانت تعرف «ببلوطة المعلّم» أو «العرّاف» أيـضًا، وبالتـالى فلابد أن كانت شجرة ينتظر عندها الوحى. وكان الموضع فى الحقيقة مقدِسًا كنعانيًا بإقرار النص نفسه حيث يـضيف مفـسرًا: «وَكَانَ الْكَنْعَـانِيُّونَ حِينَئِـذٍ فِي الأَرْضِ». لكن يهوه تجلى فيه لإبراهيم ووعد الأرض لنسله. فأقام إبراهيم مذبحًا له فيه. ونحن هنا أمام قصة نموذجية عن بناء مقدِس: تجلٍ ورسالة إلهية ونشأة عقيدة.

على أى فأصل هذا المقدِس له جذور أعمق فى التراث الإلوهيمى وفى قصصه عـن يعقوب وبنيه. ففى طريق عودته من بلاد الرافدين خيم يعقوب على أطراف شـكيم واشترى قطعة الأرض التى نصب عليها خيمته من بنى حمور وأقـام عليهـا مـذبحًا (يؤثر بعض النقاد قراءتها 'مَصّيبه') أسماه «إِيلَ إِلَهَ إِسْرَائِيـلَ» (التكـوين ٣٣: ١٨-٢٠). وبعد فسخ الاتفاق مع أهل شكيم نتيجة لغدر شمعون ولاوى رحـل يعقـوب من شكيم إلى بيت إيل (التكوين ٣٥: ١-٤)؛ وكانت رحلة مقدَّسة من مقدِس لآخر تطهر لها هو وأتباعه وبدلوا ثيابهم. وأحرقت أصنام أسرة يعقوب «تَحْتَ الْبُطْمَةِ الَّتِي عِنْدَ شَكِيمَ» أى البلوطة التى تعرف فى قصة إبراهيم ببلوطة مورة. ونشأت نظريات عدة حول أصل هذا الطقس الخاص بحرق الأصنام، ومع ذلك فلا شك فيما يقصده الكتاب المقدس. فكان تركًا للعادات الوثنية يـوازى نبـذ الآلهـة الغريبـة الذى دعا يشوع بنى إسرائيل إليه بعـد أن اختـاروا عبـادة يهـوه (يـشوع ٢٤: ٢١-٢٤). ومـن

ذكريات عصر الآباء الأخيرة ما يتعلق بشكيم، فيقال إن رفاة يوسف نقلت إليها من مصر وإن قبره كان مقصدًا للزائرين فى عهود لاحقة (يشوع ٢٤: ٣٢). وسبق أن تناولنا ضمن حديثنا عن «المرتفعات» كيف كان يتم ربط المقابر والآثار الجنائزية بأماكن العبادة بهذه الصورة.

والحلف الذى جمع الأسباط معًا وجمعها جميعًا بيهوه أبرم فى شكيم، وأقام يشوع «حَجَراً كَبِيراً» أى 'مَصّيبه' «تَحْتَ الْبَلُّوطَةِ الَّتِي عِنْدَ مَقْدِسِ الرَّبِّ» أى الشجرة التى ورد ذكرها فى قصتى أبرام ويعقوب: يشوع ٢٤: ٢٥-٢٨). وتحت هذه الشجرة (وتعرف بشجرة الـ 'مَصّيبه' إذا قبلنا التصحيح الشائع للنص) أعلن أبيمالك ملكًا (القضاة ٩: ٦). وكان هذا أيضًا المقدِس نفسه الذى التقى فيه ربعام بأسباط الشمال حين جاءوا للاعتراف به ملكًا والذى أدت فيه تصرفاته الخرقاء إلى القضاء على كل بوادر إنهاء الانقسام السياسى (الملوك الأول ١٢: ١-١٩).

وأفل نجم شكيم وتفوقت عليها شيلوه فى عصر القضاة، وبزتها بيت إيل بعد الانقسام. ومع ذلك فربما عمد منقحو الأسفار التشريعية التثنويون إلى تكتم خبر بقاء مقدِس كان أداء العبادات فيه مشوبًا فى نظرهم بالممارسات الوثنية. وسبق أن ذكرنا أنهم لم يجرؤوا على تسمية «الحجر الكبير» فى يشوع ٢٤: ٢٦ 'مَصّيبه'، ولعلهم هم أو نساخهم تكتموا أمر 'مَصّيبه' القضاة (٩:٥). واسم شكيم لم يرد له ذكر فى سفر التثنية نفسه، ولكن السفر يأمر بنقش الشريعة على أحجار كبيرة تقام فوق جبل عيبال وببناء مذبح فوقها ثم تعلن اللعنات على خرق الشريعة والبركات على الالتزام بها على الجبلين عيبال وجرزيم (التثنية ٢٧). وهذا التشريع نفسه يرد بصورة موجزة فى التثنية ١١: ٢٦-٣٢ مع ذكر «بلوطة مورة» فى سياق منقح. وتروى

النسخة التثنوية المنقحة ليشوع ٨: ٣٠-٣٥ وبفروق مهمة كيف كان هذا التشريع ينفذ. وتقع شكيم حاليًا بين عيبال وجرزيم، وهناك صلة بالطبع بين هذه النصوص ونص يشوع ٢٤: ٢٥-٢٨ الذى يروى كيف أبرم الحلف بين الأسباط فى شكيم. وأخيرًا يأمر التثنية ٣١: ١٠-١٣ بضرورة مطالعة الشريعة من حين لآخر. من ثم يفترض أن النصوص التى أشرنا إليها لتونا تحتفظ بذكرى طقس لتجديد «العهد» كان يحتفى به فى شكيم.

(ب) **بيت إيل**. تقول الرواية اليهوية إن إبراهيم أقام مذبحًا ثانيًا فى كنعان فى محطته الثانية بين بيت إيل وعاى (انظر الإشارة الموجزة فى التكوين ١٢: ٨). إلا أن نص التكوين ٢٨: ١٠-٢٢ الأكثر تفصيلاً والذى يربط الروايتين اليهوية والإلوهيمية معًا يعزو إنشاء هذا المقدِس ليعقوب (انظر القصتين المتشابهتين عن شكيم). فورد بهذا النص أن يعقوب حين كان فى طريقه إلى حاران قضى الليل فى موضع مقدِس - مَقوم -ورأى فى المنام «درَجًا» بين السماء والأرض. فأدرك أن هذا 'بيت إيل' (بيت الرب) وبوابة السماء؛ وتطالعنا هنا الفكرة الدينية نفسها التى أدت إلى بناء الزجورات فى بلاد الرافدين. واستعان يعقوب بالحجر الذى كان يتوسد وأقامه 'مَصّيبه' ومسحه بالزيت، ونذر أن يبنى مقدِسًا فى المكان وأن يتنازل له عن عُشر ما يملك إذا ما عاد سالمًا، وهنا تنتهى الرواية الإلوهيمية. وتضيف الرواية اليهوية حكاية عن أحد تجليات يهوه أعاد فيها التأكيد ليعقوب على ما وعد به إبراهيم. ولدى عودته من بلاد الرافدين يخرج يعقوب للحج من شكيم إلى بيت إيل حيث أقام مذبحًا ونصبًا (التكوين ٣٥: ١-٩، ١٤-١٥: الرواية الإلوهيمية)؛ ويقدّم ذلك على

أنه وفاء لنذره الذى قطع على نفسه فى التكوين ٢٨: ٢٠-٢٢، ولكنه صب [illegible]
فإقامة النصب وتفسير اسم بيت إيل فى ٣٥: ١٤-١٥ تكرار للتكوين ٢٨: ١٨، ١٩.

وشكلت أفعال المؤسس طقسًا واصله المؤمنون؛ وهكذا كان فى بيت إيل مقدس يقال إن الآباء أنشأوه وإن المؤمنين كانوا يحجون إليه ويصبون الزيت على نصب ويدفعون العشور. وهذا الحج يؤكده صموئيل الأول ١٠: ٣، والعُشر يؤكده عاموس ٤: ٤. ويروى القضاة ٢٠: ١٨، ٢٦-٢٨ و٢١: ٢ كيف كان الناس يمثلون بين يدى يهوه فى بيت إيل ويقدمون له القرابين ويستشيرونه؛ وحتى «التابوت» ظل محفوظًا به لفترة.

وبعد الانقسام السياسى اختار يربعام بيت إيل موقعًا لمكان عبادة ينافس أورشليم. وسنتناول التاريخ اللاحق للمقدِس فى موضع آخر، أما هنا فسنقتصر على قصة نشأته. فيبدو أن عقيدة يهوه أطاحت بعقيدة كنعانية فى بيت إيل كما فعلت من قبل فى شكيم. وتوقف يعقوب فى الـ 'مَقوم' واتخذ من أحد أحجار الـ 'مَقوم' وسادة يتوسدها، ونام فى الـ مَقوم الخاص به (التكوين ٢٨: ١١)؛ وعندما استيقظ بعد المنام الذى رأى صاح قائلاً: «يالرهبة هذا الـ مَقوم!» (التكوين ٢٨: ١٧). وتكرار الكلمة يوحى بأن معناها فى السياق أكثر من مجرد «موضع» أو «بقعة»، فهى أقرب إلى «مكان عبادة». وحسب ما ورد بالتكوين ٢٨: ١٩ و٣٥: ٧ أطلق يعقوب على المكان اسم 'بيت إيل' أو 'إيل بيت إيل'. وإيل كان الإله الأول فى مجمَع الآلهة الكنعانى. وظل بيت إيل لقرون عدة اسمًا للإله فى ديانة بنى إسرائيل الشعبية (انظر وثائق المستعمرة اليهودية بفيلة وإشارتين توراتيتين فى عاموس ٥: ٤ وإرمياء ٤٨: ١٣). والرؤيا التى تلقاها يعقوب مفادها أن الرب إلهه هو الذى تجلى له فى هذا الموضع.

(جـ) **ممرا**. يقول التكوين ١٣: ١٨ إن إبراهيم أقام مذبحًا تحت «بَلُّوطَاتِ مَمْرَا». وهو النص الوحيد الذى يشير إلى ممرا كمكان عبادة؛ ويرد فى المواضع الأخرى باعتباره مقرًا لإبراهيم وإسحاق ويعقوب (التكوين ١٤: ١٣ و١٨: ١ و٣٥: ٢٧) أو ليساعد على تحديد موقع مغارة مكفيلة «أمام ممرا» حيث دفن الآباء وزوجاتهم (التكوين ٢٣: ١٧ و١٩ و٢٥: ٩ و٤٩: ٣٠ و٥٠: ١٣). ومع ذلك كان إبراهيم جالسًا تحت «بَلُّوطَاتِ مَمْرَا» حين رحب بضيوفه الثلاثة الغامضين الذين تخفى يهوه فى أحدهم (التكوين ١٨)، وممرا أفضل موقع لمشهد العهد فى التكوين ١٥ إذا استعدنا المشهد فى سياقه الراهن. وهذان التجليان ووجود مذبح وشجرة يدلون على أن المكان كان به مقدِس.

لم يرد لممرا ذكر فى الكتاب المقدس خارج سفر التكوين، ولكن يستدل من نصوص لاحقة أنها ظلت مكان عبادة وظهرت أساطير عديدة حول الشجرة المقدسة. فيقول يوسفوس (BJ., IB, ix, 7 and Ant., I, x, 4) إن بلوطة إبراهيم وجدت منذ الخليقة وكانت تسمى أوجيجس، وأوجيجس فى أساطير اليونان هو منشئ إليوسس وبالتالى ارتبط اسمه بديانة الأسرار. وسفر اليوبيل (١٤: ١١) يحدد موقع المشهد الليلى فى التكوين ١٥ صراحةً فى ممرا، ومن الأسفار الرؤيوية الأخرى ما يفسره ككشف للأسرار؛ فيقال إن إبراهيم رأى فيها أورشليم المستقبل وعرف أسرار نهاية الزمان. وفى القرون الميلادية الأولى كانت ممرا مقصدًا للحج، وكانت شجرة إبراهيم موضع تقديس، وكان يقام بالبلدة سوق سنوى كبير يعقد فيه اليهود والمسيحيون والوثنيون حسب قول سوزومينوس (Sozomenus, Hist. Eccl., II, iv) معاملات تجارية ويؤدون مناسكهم كل بطريقته. وكان هذا الفصل الأخير من تاريخ طويل، ولاتزال أطلال ممرا الرومية والبيزنطية قائمة فى رامة الخليل على بعد

ميلين شمال حبرون، وعثر تحت هذه المقادس اللاحقة على آثار احتلال بنى إسرائيل.

والأرجح أن ممرا كانت مقرًا لديانة توفيقية، وكانت موضع بغض اليهودية الأرثوذكسية، ما يفسر السبب فى نبذ ممرا وعدم ذكرها فى الكتاب المقدس خارج سفر التكوين؛ وفى التكوين نفسه يبدو كأن النص لفه الغموض عن عمد كلما ورد ذكر ممرا. ففى التكوين ١٣: ١٨ و١٤: ١٣ و١٨: ١ يتحدث النص العبرى عن «بَلُّوطَاتِ مَمْرَا» بصيغة الجمع، بينما ترد فى النسخ القديمة الأفضل بصيغة المفرد (وهى صيغة تتطلبها قصة التكوين ١٨: ٤ و٨)؛ وكان الغرض من ذلك إزالة التقديس الغيبى عن شجرة بعينها، وخطا المفسرون اليهود خطوة أخرى بإحلال كلمة «سهل» ممرا محلها. ثم حاول نساخ التكوين إلغاء استقلالية المقدس بتضليل القارئ عن موضعه: «بَلُّوطَاتِ مَمْرَا الَّتِي فِي حَبْرُونَ» (التكوين ١٣: ١٨) و «إِلْمَكْفِيلَةِ الَّتِي أَمَامَ مَمْرَا» فى النصوص الخمسة التى سبقت الإشارة إليها، فى حين أن مقبرة الآباء كانت أمام حبرون القديمة. وتم ربط ممرا بحبرون فى التكوين ٢٣: ١٩: «الْمَكْفِيلَةِ أَمَامَ مَمْرَا (الَّتِي هِيَ حَبْرُونُ)»، وفى التكوين ٣٥: ٢٧: «مَمْرَا قَرْيَةِ أَرْبَعَ (الَّتِي هِيَ حَبْرُونُ)». وهذه النصوص نسخت كلها فى عصر لاحق. وربما كان هدف المنقحين الوحيد الربط بين مقبرة ومقدِس كان كلاهما موضع تقديس كما فى ذكر مقبرة راحيل مرتبطة ببيت إيل (التكوين ٣٥: ٨)، ولكن الأرجح أنهم كانوا يسعون إلى تقليص مكانة ممرا الدينية.

(ء) **بير شيفَع**. تقع بئر سبع بأقصى جنوب «الأرض المقدسة»؛ ويفسر اسمها بمعنى «بئر القسَم» أو «بئر السبعة» (التكوين ٢١: ٢٢-٣١ وانظر ٢٦: ٣٣). وكانت ذكرى

إسحاق موضع اعتزاز خاص فيها، إذ تجلى له فيها يهوه ذات ليلة وأكد له وعده إبراهيم؛ فأقام إسحاق مذبحًا بها ودعا باسم يهوه (التكوين ٢٦: ٢٣-٢٥). وقدم بها يعقوب قربانًا لإله أبيه إسحاق فمنّ عليه الرب برؤيا (التكوين ٤٦: ١-٤). إلا أن إنشاء المقدِس نسب فى النهاية لإبراهيم: فالتكوين ٢١: ٣٣ وهى فقرة تحمل كل ما يدل على أنها مضافة تقول إن إبراهيم غرس أثلة فى بئر سبع ودعا عندها باسم 'يهوه إيل عولام' (يهوه الإله السرمدى). والأرجح أن هذا الاسم الإلهى الذى لم يرد بأى موضع آخر كان اسم الإله الكنعانى الذى حل محله يهوه. وهناك ما يوازى هذا اللقب الإلهى فى نقش كَراتيپى الفينيقى حيث نجد 'شَمَش عولام'، وربما أيضًا فى 'إلات عولام' المنقوش على تعويذة يرجع أصلها إلى أرسلان طاش.

وورد فى صموئيل الأول ٨: ١-٢ أن صموئيل جعل من بنيه قضاة فى بئر سبع، ما معناه وجود مقدِس بها كما فى بيت إيل والجلجال والمصفاة والرامة حيث تولى صموئيل نفسه قضاء بنى إسرائيل (صموئيل الأول ٧: ١٦-١٧). وفى عصر المملكة كان بنو إسرائيل الشماليون يقصدون المكان للحج (عاموس ٥: ٥) وكانوا يحلفون بـ 'عزيز' بئر سبع (عاموس ٨: ١٤: مصححة ولكن ربما كان من الأفضل الإبقاء على النص العبرى: «بطريقة بئر سبع»). وهذه الصلات الثابتة بين بئر سبع وأسباط الشمال مهمة لأنها تؤكد قدم المقدِس. وفى السياق يدين النبى مكان العبادة هذا جنبًا إلى جنب مع الجلجال وبيت إيل ودان والسامرة.

(هـ) **استنتاج**. تؤدى دراسة مقادس الآباء إلى استنتاج لا يخلو من مفارقة. فمن ناحية توثقت بمرور الزمن الصلات التى تربط شكيم وبيت إيل وممرا وبئر سبع بإبراهيم وإسحاق ويعقوب؛ ومن ناحية أخرى لُعنت كل هذه المقادس على لسان

المتحدثين باسم اليهوية - بيت إيل وبئر سبع صراحةً وشكيم وممرا ضمنًا. وهو استنتاج يستحيل تفسيره بأنه محاولة لتوحيد العبادة، فلم يكن عاموس يهدف إلى ذلك. والأرجح أنه يعنى أن اليهوية نَبذت فى النهاية العقيدة التى كان يحتفى بها فى هذه المقادس. ولعل ما حدث أن هذه الأماكن كانت مقادس كنعانية اتخذها بنو إسرائيل بعد أن استقروا فى فلسطين، فواصل المهاجرون الجدد إحياء الديانة التى كانت قائمة لدى وصولهم ولم يتخذ أحد منهم موقفًا معاديًا منها. وورد ذكر الإله الذى كانت هذه المقادس تنتمى إليه مرتين: 'إيل بيت إيل' فى بيت إيل، و 'إيل عولام' فى بئر سبع. وهناك ما يغرى بربط 'إيل شَدّاى' بممرا، إذ يرد الاسم لأول مرة فى التكوين ١٧: ١ (تراث كهنوتى وتكرار لكل من رواية العهد فى التكوين ١٥ التى يبدو أنها حدثت فى ممرا وقصة التكوين ١٨ التى ورد صراحةً أنها وقعت فى ممرا). ونرى من جانبنا أن شكيم التى أبرمت بها العهود وتجددت كان بها 'إيل بِريت' (انظر أيضًا القضاة ٩: ٤٦) وإيل «العهد» بما يوازى 'بَعل بِريت' الذى كان له معبد فى شكيم وظل قائمًا بها (القضاة ٩: ٤)؛ وفى عصور لاحقة أدان الناسخ التثنوى بنى إسرائيل إذ «جَعَلُوا لَهُمْ بَعَلَ بَرِيثَ إِلهًا» (القضاة ٨: ٣٣).

ولم يكن 'إيل بيت إيل' و 'إيل عولام' و 'إيل شَدّاى' و 'بعل بِريت' آلهة محلية مختلفة؛ بل كانوا جميعًا مظاهر للإله الأعلى 'إيل' الذى صرنا نعرف سمته الكونية والمتسامية من خلال نصوص راس شمرة. وفى هذه المرحلة من الرؤيا كان يكفى لأسلاف بنى إسرائيل أن يعترفوا بإيل الذى كان يعبد فى هذه المقادس القديمة إلهًا واحدًا وخالقًا وضامنًا للوعود التى قطع لبنى جنسهم. وكان المذبح الذى أقام يعقوب فى شكيم يسمى «إِيلَ إِلَهَ إِسْرَائِيلَ» (التكوين ٣٣: ٢٠): فكان «إيل إِلَهُ أَبِيكَ» الذى

لى ليعقوب فى بئر سبع (التكوين ٤٦: ٣)، وورد فى الخروج ٦: ٣ أن الرب تجلى لأول مرة لكل من إبراهيم وإسحاق ويعقوب تحت اسم 'إيل شَدّاى'. وفى الحقبة التالية أصبحت الرؤيا اليهوية عزيزة المنال إذ اتخذ يهوه مكانة إيل وأسمى صفاته. وحلت المراكز الجديدة للعقيدة اليهوية محل المقادس القديمة ولو أن الأخيرة احتفظت بشعبيتها. وكان التحول سلميًا وبعيدًا عن أى من الصراعات التى نشبت حيثما ظهرت عبادة يهوه وجهًا لوجه مع عبادة بعل.

٢. مقدس الصحراء: الخيمة

قبل الخوض فى موضوع مقادس بنى إسرائيل فى «الأرض الموعودة» علينا أن نتناول مجموعة أخرى من روايات التراث حول نشأة عقيدة يهوه. ورد فى الكتاب المقدس أن بنى إسرائيل اتخذوا من خيمة فى الصحراء مقدسًا فيما عرف فى التراث المسيحى من خلال نفوذ الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس باسم «الخيمة المقدسة المتنقلة». وتسمى هذه الخيمة فى العبرية 'أوهيل موعيد' أى «خيمة الاجتماع» أو «الموعد». وهى المكان الذى كلم فيه يهوه موسى «وجهًا لوجه» (الخروج ٣٣: ١١) أو «فَمًا إلى فَمٍ» (العدد ١٢: ٨). وهذه النصوص تنتمى إلى أقدم تراث وفيه يتأكد دور «الخيمة» فى الوحى، فكل من أراد «استخارة يهوه» كان يذهب إلى «الخيمة» التى كان موسى فيها بمثابة المتحدث الرسمى بين يدى يهوه (الخروج ٣٣: ٧). واحتفظ التراث الكهنوتى بالتسمية وبمعناها نفسه. فكانت «خيمة الاجتماع» المكان الذى «اجتمع» فيه يهوه بموسى وشعب إسرائيل (الخروج ٢٩: ٤٢-٤٣ و٣٠: ٣٦). إلا أن هذا التراث يميل إلى تسميتها «المسكن» أو «المقر» (مِشكن) وهو مصطلح يبدو أنه كان يطلق فى الأصل على المسكن المؤقت للبدوى (انظر النص الموغل فى القدم فى العدد ٢٤: ٥ والفعل

المقابل فى القضاة ٨: ١١ وانظر صموئيل الثانى ٧: ٦) أى خيمة. واختار التراث الكهنوتى هذا اللفظ الشارد للتعبير عن الطريقة التى يسكن بها الإله المقيم فى السماء على الأرض. وكانوا بذلك يمهدون للعقيدة اليهودية عن الـ 'شِكيناه'، كما تذكر القديس يوحنا كيف «نصبت الكلمة ... خيمة بيننا» (يوحنا ١: ١٤).

وفى التراث الكهنوتى يبدو حضور الإله فى «الخيمة» أكثر استقرارًا منه فى التراث الإلوهيمى القديم. فينبئنا الأخير أن حضور يهوه تكشف بنزول سحابة غطت مدخل «الخيمة»، وكلم موسى الإله داخل السحابة (الخروج ٣٣: ٩)؛ ومرة أخرى (العدد ١٢: ٤-١٠) يقول إن السحابة هبطت فوق «الخيمة» لدى هبوط يهوه ورحلت عنها برحيله، وهاتان الروايتان كلتاهما تشيران إلى زيارة لا إلى مقر دائم. والسحابة وفقًا للتراث الكهنوتى غطت «المسكن» بمجرد أن نُصب لأن يهوه كان مسيطرًا على مقدسه (الخروج ٤٠: ٣٤-٣٥)؛ ومن الواضح بعد ذلك أنها ظلت فوق «المسكن» كدعامة للسحاب وكدعامة للنار التى هدت بنى إسرائيل فى أثناء الخروج وكانت تدلهم على موضع نصب الخيام ومدة إقامتهم فيه ولحظة نصب الخيام (العدد ٩: ١٥-٢٣ وانظر الخروج ٤٠: ٣٦-٣٨). ولا يتفق التراثان على موضع «الخيمة»؛ ففى الخروج ٣٣: ٧-١١ والعدد ١١: ٢٤-٣٠ (إلوهيمى) كانت منصوبة خارج المخيم بينما ورد فى العدد ٢: ٢، ١٧ أنها نصبت وسط المخيم. ويضيف الخروج ٢٥: ٨ أن يهوه مقيم بها وسط شعبه، ويقدم العدد ذلك كسبب لحتمية حرص بنى إسرائيل على طهر المخيم (نصوص كهنوتية).

ولا نجد فى أقدم النصوص إشارة إلى شكل هذه «الخيمة» أو كيف نصبت أو ما كانت تحوى بداخلها. ومن ناحية أخرى يقدم التراث الكهنوتى وصفًا مطولاً

ـمسكن» عندما أمر يهوه ببنائه (الخروج ٢٦) وعندما شرع موسى فى تنفيذ الأمر (الخروج ٣٦: ٨-٣٨) وهو وصف يصعب فهمه أو فهم طريقة الربط بين العناصر المختلفة التى يذكر. كان «المسكن» مصنوعًا من أطر خشبية تم تجميعها معًا ونتج عن ذلك بناء مستطيل مساحته ٣٠ × ١٠ أذرع وارتفاعه ١٠ أذرع وكان مفتوحًا على جنبه الشرقى. إذن يبدو أن البناء كان مغطى بأشرطة من قماش دقيق النسج خيطت معًا فى قطعتين كبيرتين وصلتا معًا بخطاطيف وكلابات وطرزت بصور للكروبيم. ثم مدت أشرطة من جلد الماعز «كخيمة فوق المسكن». والأشرطة أعرض وأطول قليلاً من القماش الأول، وتتدلى على جوانب «المسكن». وفى النهاية، تمت تكسية البناء كله بجلد كباش قرمزى اللون وأشرطة جلدية خفيفة. وكان هناك ستار على مدخل «المسكن» وحجاب موشى بطول الأذرع العشرة الداخلية كعلامة تميز «الموضع المقدس» و «قدس الأقداس». ووراء الحجاب وفى «قدس الأقداس» وضع الشمعدان ومائدة خبز التقدمة. أما المذبح وحوض الغسل فوضعا على باب «الخيمة» (الخروج ٤٠: ٣٠). وحول «المسكن» كانت هناك ساحة مفتوحة مساحتها ١٠٠ × ٥٠ ذراعًا وتميزت حافتها بحاجز من أعمدة من نحاس وقضبان من فضة تتدلى منها أستار من كتان تصل إلى الأرض (الخروج ٢٧: ٩-١٩).

ومن الواضح أن معظم هذا الوصف مجرد إضفاء لطابع مثالى، فمقدس الصحراء يبدو شديد الوهن، فحجمه نصف حجم «هيكل أورشليم» الذى كان نموذجًا لهذا التصور. ومع ذلك فليس كل ما ورد بالوصف مصطنعًا، وفكرة مقدِس «من صنع الخيال» تصطدم بفكرة أن المسكن كان «خيمة»، وهى فكرة تأصلت فى التراث حتى عجز منشئو هذا الوصف عن التخلص منها تمامًا.

ويتفق هذا التراث تمام الاتفاق مع الأعراف العربية قديمًا وحديثًا. فلقبائل البدو خيام صغيرة تشبه المحمل يسمونها عُطفة أو مركاب أو أبو ذر. وعندما تتحرك القبيلة بخيامها تأخذها معها وتكون آخر ما يؤخذ وقت الرحيل وتُحمل على جمل. وفى أوقات الحرب كانت ابنة شيخ القبيلة أو حسناء أخرى تركب فيها لتلهب حماس المقاتلين. وكان يُعتقد أن لها قوة خارقة، وكان أحيانًا يقدم قربان للعُطفة أو للإله الذى يعتقد أنه يسكنها. وهناك تشابه واضح بينها وبين «تابوت العهد» ودوره فى حروب بنى إسرائيل الأولى و«الخيمة» التى كانت المقدس المتنقل فى سنوات التيه. ومنذ القرن الثالث عشر فصاعدًا كان يتقدم قوافل الحج من دمشق أو القاهرة جمل عليه محمل، وهى خيمة مكعبة صغيرة بداخلها مصحف. وعلى الرغم من التشابه الظاهر فليس من المؤكد أن المحمل كانت له صلة بعطفة البدو؛ ومن ناحية أخرى فلا شك أن العطفة الحديثة استمرار لعادة جاهلية تعرف بالقبة، وهى خيمة مقدسة صغيرة من الجلد الأحمر لنقل الأوثان الحجرية الخاصة بالقبيلة. وكانت تحمل على ظهر جمل فى المواكب الدينية وفى الحرب ويتولى حراستها فتيات. وفى المخيم كانت تنصب بجوار خيمة شيخ القبيلة ويتوافد عليها الرجال للاستخارة. ويلاحظ هنا دور «خيمة» الصحراء فى تقديم المشورة (الخروج ٣٣: ٧) وحتى لون جلد الكباش الأحمر الذى كان يكسوها (الخروج ٢٦: ١٤). والفتيات اللائى كن يتولين حراسة القبة يشبهن الفتيات اللاتى «يجندن» على باب «خيمة الاجتماع» كما فى نص الخروج ٣٨: ٨ الذى يتسم بقدر من الإلغاز.

وكان لقبة عرب الجاهلية نفسها سوابق سامية. فيقول ديودورس (XX, 65, 1) إن المخيم القرطاجى كانت تنصب فيه خيمة مقدسة بجوار خيمة شيخ القبيلة. وكانت

ماثيل فخارية صغيرة يرجع أصلها للشام تمثل نساء (أى إلهات أو ساعدات لهن فى العقيدة) تحمل فى محمل مغطى بخيمة كبيرة على ظهر جمل. وهناك لوحة جدارية بارزة من تدمر ترجع للقرن الأول الميلادى تصور موكبًا دينيًا حول جمل يحمل محملاً لا يزال يحتفظ ببقايا دهان أحمر، وهناك نصوص تدمرية أخرى تحوى كلمة «قبة». وفى الكتاب المقدس يرد لفظ 'قُبّاه' مرة واحدة فى سفر العدد ٢٥: ٨، وقد تعنى «خيمة» أو جزءًا منها؛ ويرد ذكر «خيمة الاجتماع» فى الفقرة نفسها (فقرة ٦) إلا أن صلتها بهذه الـ 'قُبّاه' - إن وجدت - ليست واضحة.

إذن يمكن افتراض فرضية تتفق وشواهد النصوص، ويمكن التأكيد على أن أسلاف بنى إسرائيل كان لهم فى بداوتهم مقدس متنقل وأن هذا المقدس كان عبارة عن خيمة كالخيام التى كانوا يسكنون. ولا غرابة فى أن يندثر هذا المقدس بعد أن استقروا فى كنعان. وكانت «خيمة الاجتماع» تنصب فى «سهول موآب» التى كانت آخر منزل قبل دخول «الأرض الموعودة» (العدد ٢٥: ٦) وهو آخر ذكر مؤكد لها. والرواية التى تتحدث عن وجود «الخيمة» فى شيلوه فى عهد يشوع (يشوع ١٨: ١ و١٩: ٥١) رواية متأخرة، والـ 'مِشكان' و«خيمة شيلوه» فى المزمور ٧٨: ٦٠ (وهو مزمور متأخر) تعبيران شعريان. كما أن المقدس الذى كان يحوى «التابوت» فى شيلوه فى أواخر عصر القضاة كان مبنى (صموئيل الأول ١: ٧ و٣: ١٥). أما الخيمة التى يقال إن داود وضع «التابوت» تحتها فى أورشليم (صموئيل الثانى ٦: ١٧) فمن الواضح أن المقصود بها التذكير بمقدس البرية ولكنها لم تعد «خيمة الاجتماع» ولو أن أحد الشراح يذكرها بهذا الاسم فى الملوك الثانى ٨: ٤. وكانت هذه اللهفة نفسها على الربط بين الديانتين الجديدة والقديمة تساور كاتب أخبار الأيام حين زعم أن

«خيمة الاجتماع» نصبت فوق مرتفع جبعون فى عهد داود وسليمان (أخبار الأيام الأول ١٦: ٣٩ و٢١: ٢٩ وأخبار الأيام الثانى ١: ٣-٦).

٣. تابوت العهد

ينص الخروج ٢٦: ٣٣ و٤٠: ٢١ على أن الغرض من «الخيمة» كان حفظ «تابوت الشهادة» (آرون ها عيدوت). وهذه «الشهادة» أو «شريعة سليمان» يُقصد بها «لوحَى العهد» أى اللوحان الحجريان اللذان نقشت عليهما الشريعة، وكان الرب أعطاهما لموسى (الخروج ٣١: ١٨) فوضعهما فى «التابوت» (الخروج ٢٥: ١٦ و٤٠: ٢٠). لذا سميت الخيمة التى تحوى التابوت «خيمة العهد» (العدد ٩: ١٥ و١٧: ٢٢ و١٨: ٢). وورد وصف «التابوت» فى الخروج ٢٥: ١٠-٢٢ و٣٧: ١-٩. فهو صندوق من خشب السنط طوله حوالى ٤ أقدام وعرضه ٢،٥ قدم وارتفاعه ٢،٥ قدم وكان مكسوًا برقائق ذهبية وبه حلقات يمر عبرها العصوان المستعملتان فى حمله؛ وكان غطاء التابوت من ذهب وبحجم التابوت نفسه وكان يسمى 'كپوريت' التى تترجم أحيانًا بمعنى «استرضائى» أو «مقعد الرحمة» وفقًا لمعنى جذر الفعل ودور الـ 'كپوريت' فى يوم الغفران (يوم هاكِپوريم: اللاويين ١٦). وعلى طرفى الـ 'كپوريت' وضع كروبان يغطيانه بأجنحتهما.

وفى التثنية ١٠: ١-٥ صنع موسى تابوتًا من خشب السنط بأمر من يهوه ووضع فيه لوحين حجريين دوّن يهوه عليهما الوصايا العشر. وورد فى التثنية ١٠: ٨ أن شرف حمل هذا الصندوق أسند لبنى لاوى وإنه سمى «تابوت العهد» (آرون هابريت) لأنه كان يحوى «ألواح العهد» الذى عقد يهوه مع شعبه (التثنية ٩: ٩). ووضعت «الشريعة الثانية» للتثنية «بجانب تابوت عهد يهوه» (التثنية ٣١: ٩، ٢٦).

ى العدد ١٠: ٣٣-٣٦ ورد أن «تابوت العهد» كان يتقدم بنى إسرائيل فى رحيلهم ن سيناء وكان يحدد لهم المنازل، وعند رحيله كانوا يصيحون: «قم يا يهوه، ليتبدد أعداؤك ...»، وعند حلوله كانوا يقولون: «ارْجِعْ يَا رَبُّ إِلى رَبَوَاتِ أُلُوفِ إِسْرَائِيل». ويضيف العدد ١٤: ٤٤ أن بنى إسرائيل عندما عصوا موسى وهاجموا الكنعانيين وحلت بهم الهزيمة لم يرحل «تابوت العهد» عن المحلة.

هذه هى التفاصيل الصريحة الوحيدة عن تابوت العهد فى أسفار موسى الخمسة، ويبدو واضحًا أنها نشأت عن مواريث مختلفة. فنصوص الخروج تنتمى إلى التراث الكهنوتى وتأثرت كوصف «الخيمة» بذكرى «هيكل سليمان» حيث وضع «التابوت» فى «قدس الأقداس» يظله الكروبيم (الملوك الأول ٨: ٦). ولا يورد التراث التثنوى أى وصف للتابوت ولا يربطه بـ «الخيمة». لذا افترض البعض أنه شىء عقائدى اتخذه بنو إسرائيل (عن الكنعانيين!) بعد أن استقروا فى فلسطين، ونسبه مؤلفو التراث الكهنوتى إلى سنوات التيه. وهناك اعتباران مصيريان لهذه الفرضية أولهما أن نص العدد ١٠: ٣٣-٣٦ (باستثناء الفقرة ٣٤ فهى شرح) يعد ولا شك نصًا شديد القدم ويربط بين «التابوت» والارتحال عبر الصحراء؛ والثانى أن «التابوت» يؤدى دور الدليل الهادى فى المواريث التى تدور حول دخول «الأرض الموعودة» (يشوع ٣-٦) ولا يمكن تجاهل دوره فى القصة.

إذن كان التابوت كالخيمة جزءًا لا يتجزأ من العبادة فى الصحراء ولكن كان له تاريخ أطول من تاريخ «الخيمة». فكان «التابوت» فى المحلة بالجلجال بدون «الخيمة» (يشوع ٧: ٦)، وعندما يقول القضاة ٢: ١-٥ إن ملاك يهوه صعد من الجلجال إلى بوكيم القريبة من بيت إيل فعلينا بالطبع أن نأخذ العبارة بمعنى أن «التابوت» نقل.

والحقيقة أنه ذكر فيما بعد فى بيت إيل (القضاة ٢٠: ٢٧). (وصدق يشوع ٨: ٣٣ إذ أشار إلى أنه كان فى شكيم إلا أن الفقرة جزء من النسخة التثنوية للسفر.) ويزداد اليقين عندما يقال إن «التابوت» كان محفوظًا فى شيلوه فى شباب صموئيل (صموئيل الأول ٣: ٣). ومن شيلوه نقل إلى معركة أفيق (صموئيل الأول ٤: ٣ وما بعدها) حيث أسره الفلسطينيون (صموئيل الأول ٤: ١١). وبعد رحلاته من أشدود إلى جتّ ومن جتّ إلى عقرون رُد إلى بنى إسرائيل فى بيت شمس وحفظ لفترة فى قرية يعاريم (صموئيل الأول ٥: ٥-٧: ١) إلى أن نقله داود إلى أورشليم ووضعه فى خيمة (صموئيل الثانى ٦). وشيد سليمان «هيكله» لحفظ «التابوت» فى أقدس مكان له (الملوك الأول ٦: ١٩ و٨: ١-٩). ومنذ ذلك الحين لا يرد له ذكر من بعد فى الأسفار التاريخية، ولكن ربما حل به ما حل «بالهيكل» من مصير ولم يختف إلا بدمار «الهيكل» فى سنة ٥٨٧ ق. م. (انظر إرمياء ٣: ١٦ حيث يحدد تاريخًا لاحقًا على ٥٨٧). وفى رواية رؤيوية رددتها فقرة المكابيين الثانى ٢: ٤ وما بعدها ورد أن إرمياء وقبل دمار أورشليم النهائى كان أخفى «التابوت» و «الخيمة» (!) ومذبح البخور فى مغارة بجبل نبيو.

إذن ما المكانة الدينية «للتابوت»؟ النصوص الخاصة به تسمح لنا بالوقوف على فكرتين يرى العديد من النقاد تضاربًا بينهما، فالتابوت يصور كعرش الرب ووعاء الشريعة.

والتابوت فى الفقرات المسهبة فى صموئيل الأول ٤-٦ وفى صموئيل الثانى ٦ وفى الملوك الأول ٨ العلامة المرئية على حضور الرب. فعندما يحل بمحلة بنى إسرائيل يقول الفلسطينيون: «جَاءَ اللهُ إِلَى الْمَحَلَّةِ» (صموئيل الأول ٤: ٧)، واعتُبر أسر

لتابوت فقدانًا لحضور الرب وسلبًا «للمجد» من بنى إسرائيل (صموئيل الأول ٤: ٢). وفى نص العدد ١٠: ٣٥ الموغل فى القدم عندما يرتحل التابوت فإن يهوه الذى قوم. ويتغنى المزمور ١٣٢: ٨ بنقل التابوت على يد داود (صموئيل الثانى ٦) بعبارات شابهة: «قُمْ يَا رَبُّ إِلَى رَاحَتِكَ أَنْتَ وَتَابُوتُ عِزِّكَ». وعندما ينقل التابوت إلى هيكل أورشليم» يهيمن «مجد يهوه» على المقدِس (الملوك الأول ٨: ١١) كما ملأ الخيمة» من قبل فى الصحراء عندما وضع فيها التابوت (انظر الخروج ٤٠: ٣٤-٣٥). فى التيه (العدد ١٠: ٣٣-٣٦) وفى الحروب المقدسة (صموئيل الأول ٤ وصموئيل لثانى ١١: ١١) كان التابوت يحفظ بنى إسرائيل. ولما كان رمز حضور يهوه كانت قوته هيبة، فشعر الفلسطينيون بتأثيره (صموئيل الأول ٥) وصعق سبعون رجلاً من يت شمس لأنهم لم يفرحوا بظهور التابوت (صموئيل الأول ٦: ١٩)؛ ومات عُزة صعقًا حين لمسه (صموئيل الثانى ٦: ٧)، وفى التشريع الكهنوتى لم يدن منه بنو لاوى إلا بعد أن حجبه الكهنة (العدد ٤: ٥، ١٥) فحملوه بالعصى التى لم تكن تنزع عنه قط (الخروج ٢٥: ١٥ وانظر الملوك الأول ٨: ٨).

وفى رواية حرب الفلسطينيين يسمى التابوت «تَابُوتَ عَهْدِ الرَّبِّ فَيَدْخُلَ فِي وَسَطِنَا» (صموئيل الأول ٤: ٤) وهذا اللقب الذى أطلق على التابوت منذ بقائه فى شيلوه ظل متداولاً فى العهود التالية (صموئيل الثانى ٦: ٢ والملوك الثانى ١٩: ١٥= أشعياء ٣٧: ١٦). والتابوت فى أخبار الأيام الأول ٢٨: ٢ «موطئ قدم» الرب، ومن لواضح أن التابوت المقصود بالتسمية نفسها فى المزامير ٩٩: ٥ و١٣٢: ٧ ومراثى رمياء ٢: ١. وعندما يقول أشعياء ٦٦: ١: «السَّمَاوَاتُ كُرْسِيِّ وَالأَرْضُ مَوْطِئُ قَدَمَىَّ. أَيْنَ الْبَيْتُ الَّذِى تَبْنُونَ لِى؟» فالاعتراض على «الهيكل» الذى تمنى اليهود أن يعيدوا

بناءه بعد عودتهم من السبى، ولكنه يشير مباشرةً إلى الأثاث المقدس للهيكل القديم أى التابوت الذى كان يعتبر «كرسى» الرب أو «موطئ قدمه»؛ فالنص بصورته التى كان عليها يعد صدى لإرمياء ٣: ١٦-١٧. وينبغى فهم حزقيال ٤٣: ٧ بالصورة نفسها: فيقول يهوه وهو عائد إلى هيكله: «هَذَا مَكَانُ كُرْسِيِّ وَمَكَانُ بَاطِنِ قَدَمَيَّ». وذهب البعض إلى ضرورة التفرقة بين موطئ القدم والكرسى أى بين التابوت وعرش كان مرتبطًا به إبان بقائه فى شيلوه ونقل فيما بعد مع التابوت إلى دبير الهيكل. وهذه فرضية لا أساس لها، فالكرسى فى النصوص المنثورة لا يرد ذكره كشىء يختلف عن التابوت، وليس ثم دليل على وجود شىء فى الدبير غير التابوت والكروبيم. وحين يقدم إرمياء ٣: ١٦-١٧ بعض السلوان على اختفاء التابوت بالتنبؤ بأن أورشليم كلها ستسمى فى المستقبل «كرسى يهوه»، فإنه يفترض أن التابوت يمكن اعتباره إما كرسى الرب أو موطئ قدمه. ولمزيد من الدقة يمكن القول إن التابوت والكروبيم معًا يمثلان موطئ قدم يهوه وكرسيه معًا. ولما كانت ديانة بنى إسرائيل تحرم كافة أشكال الصور خلا الكرسى منها، ولكن حتى هذه المسألة ليست فريدة فى نوعها. فديانتا الشرق والإغريق تضم بين أثاثها المقدس عرشًا خاليًا أو عروشًا ليس عليها سوى رمز للإله، وبعضها مما يرجع أصله إلى الشام على جانبيه تماثيل مجنحة لأبى الهول تذكرنا بالكروبيم. ولا جدوى من التساؤل: كيف يتسنى للكروبيم والتابوت أن يمثلا كرسيًا وموطئ قدم فى آن، فهو كالتساؤل عن كيفية جلوس يهوه عليه، وسيبدو التساؤل سخيفًا فى نظر بنى إسرائيل قدر سخفه فى نظرنا. فالكروبيم والتابوت كلاهما كانا الرمز المنقوص لحضور الإله أو «مقعد» هذا الحضور. وحين صارت الفكرة صورة فى أخيلة أصحاب الرؤى اتخذت أشكالاً

متباينة لا صلة لها بالتابوت، وسميت كرسيًا عند أشعياء (أشعياء ٦: ١) ومركبة عند حزقيال (حزقيال ١٠ وانظر حزقيال ١).

وفى التراث الكهنوتى الخاص بعقيدة الصحراء «اجتمع» يهوه بموسى وكلمه من فوق الـ 'كپوريت' من بين الكروبيم (الخروج ٢٥: ٢٢ وانظر ٣٠: ٦ والعدد ٧: ٨٩). فهذا الـ 'كپوريت' كان على التابوت ولكنه يختلف عنه (الخروج ٣٥: ١٢) وورد وصفه بإسهاب ويبدو أنه كان أهم من التابوت نفسه (انظر الخروج ٢٥: ١٧-٢٢ و٣٧: ٦-٩). وفى طقوس يوم الغفران والذى نشأ عن هذا التراث نفسه كان الكاهن الأكبر يرش الدم على مقعد الرحمة وأمامه (اللاويين ١٦: ١٤-١٥) ما يدفعنا للتساؤل عما إذا كان مقعد الرحمة شيئًا أكثر من مجرد غطاء من ذهب كان يغطى التابوت فى الوصف الذى أورده التراث نفسه لديانة الصحراء؛ كما أنه ليس ثم افتراض لأى دور للتابوت أو للكروبيم فى هذا الطقس فى اللاويين ١٦. وهناك ما يبرر استنتاج أن الـ 'كپوريت' كان بديلاً عن التابوت فى تراث ما بعد السبى، إذ لم يصنع أى تابوت جديد بعده (انظر إرمياء ٣: ١٦). وهذا أمر يؤكده أخبار الأيام الأول ٢٨: ١١ حيث يرمز «بيت كپوريت» إلى قدس الأقداس. وكان هذا الـ 'كپوريت' يؤدى الدور الذى كان ينسب فيما مضى للتابوت، فكان مقعد حضور الإله (اللاويين ١٦: ٢، ١٣ والنصوص التى استشهدنا بها فى بداية هذه الفقرة). وفى النهاية اختفى هو أيضًا، وينبئنا يوسفوس (Bell., V, v, 5) بأن قدس الأقداس بهيكل هيرود لم يكن به أى شىء على الإطلاق.

وإذا نحينا الـ 'كپوريت' جانبًا يبدو أن التابوت والكروبيم كانا يمثلان عرش الرب فى مقدسى شيلوه وأورشليم. ولكن هل يصدق هذا على تابوت حقبة الصحراء

البسيط الذى لم يكن عليه 'كروبيم' ولا 'كپوريت' من تحتهم؟ هذا ممكن، فأقدم روايات التوراة - العدد ١٠: ٣٥-٣٦- والتى تربط التابوت بتحركات يهوه تنظر إلى التابوت باعتباره دعامة للإله الذى لا تدركه الأبصار، أى كقاعدة لا كعرش لو كان للفارق أية أهمية، أما فى المفهوم الدينى فهما شيء واحد.

وهناك تفسير آخر لمكانة التابوت ينبغى أخذه فى الاعتبار. فالتابوت فى التثنية ١٠: ١-٥ (انظر الملوك الأول ٨: ٩) مجرد صندوق صغير يحوى اللوحين اللذين نقشت عليهما الوصايا العشر، ومنها استمد اسمه «تابوت العهد» (بريت). وهى فكرة لا تقتصر على مدارس التثنية، فالتراث الكهنوتى يستعين بتعبير مرادف: «تابوت الشهادة» (عيدوت)، والعيدوت فى هذا التراث هو الاسم الذى كان يطلق على الشريعة المحفوظة فى التابوت (الخروج ٢٥: ١٦ و٤٠: ٢٠). على أى يتبين من الوثائق غير التوراتية ألا تضارب فى التضاد الظاهرى بين مفهوم التابوت كقاعدة أو عرش ومفهوم التابوت كوعاء. فهناك فقرة فى كتاب الموتى المصرى (فصل ٦٤) تقول: «اعثر على هذا الفصل فى خُمون على حجر من المرمر تحت قدمى صاحب جلالة هذا المكان المقدس (الإله تُت) وكتبه الإله بنفسه». والتشابه بين هذا الفصل ولوحى الشريعة اللذين كتبتهما أصابع الرب ووضعا فى التابوت الذى كان موطئ قدمه واضحة. ولا شك أن العثور على كتاب الموتى تحت قدمى تُت معلومة أسطورية ولكنها تنسجم مع عرف أكدته الوثائق التاريخية؛ فمعاهدات الحثيين تقضى بوضع النص فى معبد تحت قدم صورة إله. ويبدو الأمر واضحًا لا لبس فيه فى رسالة من رمسيس الثانى بشأن معاهدته مع حتوسيل يقول فيها: «نص الحلف (المعاهدة) الذى حلفت للملك العظيم ملك حتو وضع تحت قدمى الإله تيشوب، والآلهة

عظام شهود عليه. ونص الحلف الذى حلفه لى الملك العظيم ملك حتو وضع تحت دمى الإله رع والآلهة العظام شهود عليه». كذلك كانت الوصايا العشر الأداة رسمية للحلف بين يهوه وشعبه، ووضعت فى التابوت تحت قدمى يهوه.

ولا يزال علينا أن نوضح الصلة بين التابوت والخيمة. فإذا نظرنا فى الروايات توراتية بالترتيب المحتمل الذى دونت به يلاحظ أن أقدم تراث يتحدث عن لخيمة (الخروج ٣٣: ٧-١١) وعن التابوت (العدد ١٠: ٣٣-٣٦ و١٤: ٤٤) ولكنه لا ربط بينهما. ونكرر أن التثنية كانت على علم بالتابوت (التثنية ١٠: ١-٥ و٣١: ٢٥-٢٠) وتذكر الخيمة (التثنية ٣١: ١٤-١٥) بمعزل عن التابوت. وفى حقبة لاحقة صف التراث الكهنوتى التابوت والخيمة معًا كشيئين متصلين بالعبادة فى لصحراء: فالخيمة تحوى التابوت الذى يحوى الشهادة، والخيمة مسكن يهوه الذى يتجلى فوق التابوت (الخروج ٢٥-٢٦ و٣٦-٤٠).

حاولنا فيما سبق أن نثبت أن كلاً من التابوت والخيمة عرفا فى الصحراء؛ وإذا سلمنا بذلك فكيف نفسر عدم الربط بينهما فى أقدم المواريث؟ ربما كانت هذه شارة إلى أن الأداتين كانتا تنتميان لجماعتين مختلفتين من أسلاف بنى إسرائيل. وربط التراث الكهنوتى فى آدابه بين أداتى العبادة مستلهمًا هيكل سليمان بالصورة نفسها التى اتحدت بها فى التاريخ الجماعتان اللتان كانت كل منهما تستحوذ على حدى الأداتين. ولكن الأرجح أن التابوت والخيمة كانا مرتبطين أحدهما بالآخر صلاً. وإذا كان أقدم المواريث لا ينص على هذه الصلة صراحةً فهذا مرجعه أن آخر نساخ التوراة لم يبقوا إلا على شقف من هذا التراث وحذفوا ما ورد له وصف كامل فى تراث لاحق. والحقيقة أن النصوص القديمة التى تشير إلى التابوت والخيمة تبدو

فى غير مكانها وسط تراث كهنوتى. وهناك نص واحد عن الخيمة (الخروج ٣٣: ٧) قد يحوى الدليل على أنه اقتطع من سياق كان به ذكر للتابوت أيضًا: «وَأَخَذَ مُوسَى الْخَيْمَةَ وَنَصَبَهَا لَهُ خَارِجَ الْمَحَلَّةِ». فقد يشير المفعول له إلى موسى أو إلى يهوه، ولكنه قد يشير كذلك إلى التابوت فهو مذكر فى العبرية وربما كان ذكره ورد أصلاً قبل تلك العبارة مباشرةً. ويحظى هذا التفسير بقبول بعض الشراح المتميزين، ومعناه إن صح أن التابوت والخيمة كانا متلازمين فى أقدم المواريث كما يتلازمان فى الوصف الكهنوتى. ولكن حتى بدون الاعتماد على هذا النص يمكن أن نسوق رأيًا ذا طبيعة عامة؛ فالتابوت كان لابد له من مأوى يأويه، والمأوى المتاح فى الصحراء خيمة. وبالعكس، فالخيمة لابد أن تغطى شيئًا. وسبق أن قارناها بالقبة عند عرب الجاهلية حيث كانت تحوى رموزًا إلهية. من ثم يتبين أنه لا ينبغى الفصل بين التابوت والخيمة وأن الوصف الكهنوتى لمقدس الصحراء احتفظ بتراث صادق فعلاً مهما بلغ تأثره بهيكل سليمان بل حتى بهيكل ما بعد السبى (بالنسبة للـ 'كپوريت').

٤. المقادس فى أرض إسرائيل قبل بناء الهيكل

رأينا أن أماكن العبادة التى نسب بناؤها للآباء نادرًا ما ورد ذكرها فى الكتاب المقدس بعد استقرار بنى إسرائيل فى كنعان. واتخذت المقادس موقع الصدارة منذ ذلك الوقت.

(أ) **الجلجال**. هناك إشارات عديدة متفرقة فى العهد القديم إلى الجلجال، وهو مكان أثار موقعه بعض الجدل بين النقاد. ويزعم الباحثون المحدثون أن النصوص تشير إلى موقع بالقرب من أريحا أدى إلى لبس حول الجلجال المذكورة فى قصة إيليا

(الملوك الثانى ٢: ١ و٤: ٣٨)، فيبدو أنها تقع فى هذه القصة فى تل أفرايم. أما المقدس الذى يسمى الجلجال فى عصور بنى إسرائيل الأولى فى يشوع ٤: ١٩ فيقع شرق أريحا، أى بين أريحا ونهر الأردن فى موضع يصعب تحديده بدقة. وكان مكان العبادة يتميز بدائرة من الأحجار (يشوع ٤: ٢٠) اتخذ منها اسمه. وهذا الاسم الذى يرد هنا لأول مرة وبدون تعليق يبدو أنه يعود إلى حقبة ما قبل بنى إسرائيل ويبدو أنه يشير إلى مقدس كان قائمًا بالفعل، وتفسير الاسم فى يشوع ٥: ٩ يبدو ثانويًا. وفى يشوع ٥: ١٣-١٥ يظهر «رَئِيسُ جُنْدِ الرَّبِّ» ليشوع ويأمره بأن يخلع نعليه لأن «الْمَكَانَ مُقَدَّسٌ»؛ ولو كانت هذه الحكاية فى الجلجال نفسها لاحتاج الأمر إلى التجلى المعهود الذى يسبق إنشاء مقدِس. وقد يكون الأمر كذلك إلا أن هذه الحكاية ليست سوى جزء من تراث مستقل وتتعلق بأريحا لا بالجلجال. ولكن من المؤكد أن الجلجال كان مقدسًا مهمًا بعد الغزو مباشرةً؛ إذ ورد فى التراث أن التابوت جىء به إليه ليستريح بعد عبور الأردن (يشوع ٤: ١٩ و٧: ٦) وفيه تختن الشعب (يشوع ٥: ٢-٩) وفيه احتفلوا بأول فصح لهم فى كنعان، وفيه انقطع عنهم المنّ (يشوع ٥: ١٠-١٢). وهو المكان الذى أحيوا فيه ذكرى دخول «الأرض الموعودة» ونهاية التيه فى البرية والمراحل الأولى للغزو (يشوع ٢-١٠). وجاء أهل جبعون إلى الجلجال سعيًا للتحالف مع بنى إسرائيل (يشوع ٩: ٦)، والأرجح أن القسَم باسم يهوه تأكيدًا لهذا الحلف تم فى هذا المقدِس (يشوع ٩: ١٩).

وجاء صموئيل إلى الجلجال للقضاء فى بنى إسرائيل لوجود مقدِس بها كما فى بيت إيل والمصفاة (صموئيل الأول ٧: ١٦). وتؤكد قصة حياة شاول على مكانته؛ فتقول إحدى الروايات التى تحكى عن مؤسسة الملكية (صموئيل الأول ١١: ١٥) إن شاول

مُسح ملكًا «أمام يهوه» فى الجلجال وإن القرابين قدمت فيه. وتتفق كلتا الروايتين فى تحديد موضع رفض صموئيل لشاول فى الجلجال (صموئيل الأول ١٣: ٧-١٥ وانظر ١٠: ٨ و١٥: ١٢-٣٣) وتضع كلتاهما هذا الرفض فى سياق عقائدى: فيقدم شاول الذبائح ويقطع صموئيل عنق أجاج «أمام يهوه». وأخيرًا خرجت يهوذا إلى الجلجال للقاء داود لدى عودته من عبر الأردن، وتنازع بنو إسرائيل وبنو يهوذا كلٌ على أحقيتهم فى أن يكون ملكًا عليهم عند المقدِس الذى كان شاول مُسح به كأول ملك على إسرائيل (صموئيل الثانى ١٩: ١٦، ٤١).

وعلى الرغم من عدم ذكر الجلجال بعد ذلك فى الروايات التاريخية استمر الشعب فى التردد على المقدس. وليست لدينا تفاصيل عن العبادات التى كانت تمارس آنذاك، إلا أن الأنبياء يلعنون الجلجال وبيت إيل معًا (هوشع ٤: ١٥ وعاموس ٤: ٤ و٥: ٥ وانظر هوشع ١٢: ١٢). وفى هوشع ٩: ١٥ يبدو أن «شر» الجلجال يكمن فى إعلان شاول ملكًا فيه، ويبدو أن السبب يكمن فى عداء هوشع للملكية (انظر هوشع ٨: ٤). وربما كان هناك انتقاد مستتر للجلجال بدءًا من القضاة ٣: ١٩، ٢٦: «الْمَنْحُوتَاتِ الَّتِي لَدَى الْجِلْجَالِ» ربما كان المقصود بها 'مَصيبوت' المقدس التى كانت محورًا لعقيدة مشبوهة.

(ب) **شيلوه**. توارت الجلجال فى عصر القضاة أمام شيلوه التى صارت المقدس المركزى لاتحاد القبائل آنذاك. وأصلها يكتنفه الغموض. فيجعل سفر يشوع من شيلوه ملتقى للأسباط (يشوع ١٨: ١ و٢١: ٢ و٢٢: ٩، ١٢) ويقول إن أرض الأسباط السبعة قُسِّمت بها بالقرعة (يشوع ١٨: ٨) بل يضيف إن «خيمة الاجتماع» نُصبت بها (يشوع ١٨: ١ و١٩: ٥١). وهناك شك فى وجود «الخيمة» فى شيلوه فى أى وقت،

ولكن من المؤكد وجود مقدس بها منذ أقدم العصور. وكان هناك حج إلى شيلوه كل سنة ترقص فيه جماعات من الفتيات فى الكروم (القضاة ٢١: ١٩-٢١). وكان ألقانة أبو صموئيل يحج إليها كل سنة ليقدم قربانًا «لِرَبِّ الْجُنُودِ» (صموئيل الأول ١: ٣). وفى تلك السنوات تمركزت العقيدة حول مبنى: «بيت يهوه» (صموئيل الأول ١: ٧، ٢٤ و٣: ١٥) أو 'هيقَل' (هيكل) يهوه (صموئيل الأول ٣: ٣) أو «بيت الرب» (القضاة ١٨: ٣١)، أى أنه كان أول هيكل ليهوه، وبه أودع التابوت (صموئيل الأول ٣: ٣).

ويبدو أن شيلوه كانت المكان الذى سُمى فيه يهوه لأول مرة «سَبَأوت الجالس فوق الكروبيم». وأول ذكر لـ 'يهوه سَبَأوت' ورد فى صموئيل الأول ١: ٣، وأول ذكر لـ «الجالِسِ عَلَى الْكَرُوبِيمِ» ورد فى القصة التى تحكى كيف نقل التابوت من شيلوه إلى جبهة القتال إبان حرب الفلسطينيين (صموئيل الأول ٤: ٤). فهل كان هناك فى عصور ما قبل بنى إسرائيل إله يسمى 'سَبَأوت' يصور محمولاً على أعناق الكروبيم؟ الاحتمال قائم ولكن لا سبيل لإثباته. على أى فإطلاق هذا اللقب على يهوه كان توكيدًا لجلاله وهيمنته العلية، فلفظ 'سَبَأوت' مهما كان معناه الدقيق يشتمل دون شك على مفهوم القوة.

وليس لدينا سوى تلميحات متفرقة إلى مقدس شيلوه حتى عصر صموئيل، وما أن بدأنا نعرف المزيد عنه حتى اقتربت نهايته، فاستولى الفلسطينيون على التابوت فى أفيق (صموئيل الأول ٤: ١-١١) وربما فتح انتصارهم الطريق إلى شيلوه فنُهبت البلدة. وتدل الحفائر التى تمت فى سيلون - وهو الاسم الحديث للموقع - على أن البلدة بادت فى أواسط القرن الحادى عشر وأنها كانت غير محتلة أو على الأقل ظلت تتداعى لمدة طويلة بعد ذلك. ويرى إرمياء فى أطلالها درسًا لأهل أورشليم

الذين غالوا فى اليقين بأن الرب لن يتخلى عن هيكلهم (إرمياء ٧: ١٢-١٤ و٢٦: ٦، ٩) ويتردد صدى كلماته فى المزامير ٧٨: ٦٠. وكان دمار شيلوه فى حوالى سنة ١٥٠٠ ق. م. على الأرجح، ولكن بعد قرن ونصف القرن استعاد داود التابوت وخلفت أورشليم شيلوه.

(ج) **مصفاة بنيامين**. فى قصة جريمة جبعة يجتمع بنو إسرائيل أمام يهوه فى المصفاة ويحلفون يمينًا مقدسًا (القضاة ٢٠: ١، ٣ و٢١: ١، ٥، ٨). ومن الواضح أن المصفاة كانت مقدِسًا. وورد ذكرها بعد ذلك فى قصتى صموئيل وشاول؛ فيجتمع بنو إسرائيل فى المصفاة وينادون فيها باسم يهوه ويسكبون الماء تضرعًا ويقدمون الذبائح ليهوه (صموئيل الأول ٧: ٥-١٢). ويتولى صموئيل قضاء بنى إسرائيل فى المصفاة (صموئيل الأول ٧: ١٦) وكذلك فى مقدِسى بيت إيل والجلجال. وأخيرًا تنبئنا رواية صموئيل الأول ١٠: ١٧-٢٤ كيف اختير شاول ملكًا بعد سحب القرعة المقدَّسة «أمام يهوه» فى المصفاة. ولا يرد ذكر المصفاة بعد ذلك كمركز دينى حتى عصر المكابيين؛ فكان اليهود يجتمعون بها ويصومون ويصلون ويطالعون الشريعة «لأن المصفاة كانت من قبل موضع الصلاة لإسرائيل» (المكابيين الأول ٣: ٤٦-٥٤).

من الواضح أن هذا النص الأخير مستوحى من فقرات من القضاة وصموئيل الأول استشهدنا بها فى الفقرة السابقة وبالتالى فهو ليس شاهدًا مستقلاً على ما حدث فى العصور القديمة. ولكن هناك شكًا حتى فى قيمة النصوص المستمدة من القضاة وصموئيل الأول؛ ففى القضاة ٢٠-٢١ يبدو 'بيت إيل' الذى كان التابوت محفوظًا به فى ذلك الوقت منافسًا حقيقيًا للمصفاة (القضاة ٢٠: ١٨، ٢٦-٢٨ و٢١: ٢)؛ وصورة صموئيل كقاضٍ ومحرر فى صموئيل الأول ٧ لا تقوم على وثيقة قديمة وتعد

مقدمة للرواية المعادية للملَكية عن مؤسسة الملَكية؛ كما تنتمى صموئيل الأول ١٠: ١٧-٢٤ إلى هذا التراث إلا أن النسخة المؤيدة للملَكية تضع إعلان شاول ملكًا (صموئيل الأول ١١: ١٥) فى الجلجال. ومع ذلك فإن بعض الباحثين تعجلوا واستنتجوا أن هذه النصوص تسعى لإعلاء شأن المصفاة، فبعد سقوط أورشليم مباشرةً وتحت حماية جدليا صارت مركز الشعب اليهودى (إرمياء ٤٠-٤١). ويمكن الرد على ذلك بأن النصوص المعنية تنتمى إلى النسخ التثنوى للأسفار التاريخية، وبالتالى فلابد أن تمثل تراثًا أقدم وذكريات تتعلق بمقدِس قديم كتلك المتعلقة ببيت إيل والجلجال. وإذا تمكنا من استغلال فقرة هوشع ٥: ١ بلا ارتياب لازددنا يقينًا، فهى تتهم الكهنة ورؤساء إسرائيل بأنهم كانوا «فخًا» للشعب «فى مصفاة». وقد تشير للأسف إلى مصفاة فى جلعاد، وحتى لو كانت تشير إلى مصفاة فى بنيامين فربما كان هوشع لا يفكر إلا فى اختيار شاول ملكًا فى مقدِسه (انظر صموئيل الأول ١٠). إلا أن هذا من شأنه أن يؤكد قدم هذا التراث على الأقل.

وما أن نقر بوجود مقدِس فى المصفاة تبرز مشكلة أخرى. فمصفاة جدليا وهى أيضًا مصفاة الملوك الأول ١٥: ٢٢ تعرَّف بصورة عامة بأنها تل النسبة بشمال أورشليم. ويتبين من الحفائر التى تمت فى هذا الموقع أنها لم تكتظ بالسكان إلا بعد عصر سليمان، ما يدفعنا للبحث فى موضع آخر (ولكن فى بنيامين أيضًا بالطبع) لموقع المصفاة الذى ورد ذكره فى عصر القضاة وصموئيل. والاسم كان فى الأصل شائعًا بمعنى «نقطة المراقبة»، ويرد بالكتاب المقدس ذكر العديد من الـ 'مِسباه'. ومع ذلك فليس من الحكمة أن نغالى فى تقدير الرأى السلبى القائم على الحفائر:

فأى مقدس يمكن أن يكون مركزًا دينيًا مهمًا دون أن يرتبط بالضرورة ببلدة كبيرة، وربما كانت تل النسبة مكان عبادة قبل أن تنمو وتتطور.

(ء) **جبعون**. إذا سلمنا بأن مصفاة القضاة كانت مكانًا غير مصفاة عصر المملكة فقد تكون الأولى مرتفع جبعون نفسه الذى كان «أعظم مرتفع» فى عصر سليمان.

ولا سبيل لتفسير شهرة جبعون التى يوحى بها هذا اللقب إلا بأن المقدِس كان له تاريخ طويل مع أنه لم يرد له ذكر من قبل فى الكتاب المقدس. ولو كان «مرتفع» جبعون هذا يقع على التل الذى يعرف حاليًا باسم «النبى صمويل» فإنه بذلك يستحق اسم «نقطة المراقبة» (مِسپاه) ويصبح ارتباطه بصموئيل فى التسمية العربية متفقًا تمامًا مع صموئيل الأول ٧ و١٠.

من الواضح أن قصة نسل شاول الذين سلمهم داود لأهل جبعون للثأر منهم (صموئيل الثانى ٢١: ١-١٤) ترتبط بهذا المقدِس. فالضحايا كما ورد فى النص العبرى (فقرة ٦) صُلبوا أمام يهوه «فِي جِبْعَةِ شَاوُلَ مُخْتَارِ الرَّبِّ»، ولكن النص ينبغى تصحيحه يقينًا ليتفق والنص اليونانى ويصبح «فى جبعون على جبل يهوه» (انظر الفقرة ٩). ويذكرنا الطقس بعادات الكنعانيين ويفترض أن ديانة يهوه حلت محل نمط عبادة أقدم. وأخيرًا فالأرجح أن الحلف مع الجبعونيين والذى ألزمهم بقطع الأخشاب وحمل الماء إلى بيت الرب وخدمة مذبح يهوه وضع موضع التنفيذ أولاً فى هذا المقدِس (يشوع ٩: ٢٣، ٢٧).

(هـ) **عُفرة**. إذا كان أصل المصفاة وجبعون غير معروف فإن لدينا معلومات عن بناء مقدِسين آخرين فى عصر القضاة وهما عفرة ودان.

هناك روايتان عن بناء عفرة. فى الأولى يظهر« مـلاك يهـوه» (القـضاة ٦: ١١-٢٤) تحت شجرة يمتلكها يوآش أبو جدعون بجوار صخرة كان جدعون يطحـن عليهـا الحنطة. ثم أسندت لجدعون مهمة إنقـاذ بـنى إسرائيـل مـن قهـر المـديانيين. وكان جدعون يعد طعامًا حـين عـرف هويـة المتحـدث إليـه، وتقبلـه يهـوه قربانًـا على الصخرة. فأقام جدعون مذبحًا أسماه يهوه شَلوم (الرب السلام). وهى قصة شـبيهة بحكايات حقبة الآباء وتحوى كافة عناصر «العقل المقـدَّس» ηιεροσ λογοσ أي قـصة تقرر أصالة مقدِس ما؛ فبها شجرة مقدَّسة وتجلٍ ورسالة خلاص وبدء للتعبـد على مذبح صخرة، وأخيرًا بناء مذبح.

والرواية الأخرى تليها مباشرةً (القضاة ٦: ٢٥-٣٢) وفيها يكلم يهوه جـدعون فى منام ويأمره بأن يدمر مذبح البعَل الخاص بأبيه يوآش وأن يقطع الـ 'أشـيرون' وأن يبنى مذبحًا ليهوه على التل وأن يُصعد مُحرقة بما قطـع مـن خـشب الــ 'أشـيرون'. وعندما نفذ جدعون الأمر غضب أهل البلدة، لكن يوآش أيد ابنه وقـال: «إِنْ كَانَ إِلهًا فَلْيُقَاتِلْ لِنَفْسِهِ» (تفسير هادف لاسم يرُبَعَـل الاسـم الثـانى لجـدعون). وهـذه الرواية الثانية تذكرنا بقصة إيليا فوق الكرمل، وتيمتها أن ديانة يهـوه حلـت محـل ديانة البعل، لأن الأخير عجز عن الدفاع عن نفسه.

وليس ثم ما يوحى بوجود مقدِسين مختلفين فى عُفرة؛ فالشجرة الكبيرة فى الرواية الأولى تعنى أنها كانت مكان عبادة بالفعل، والشجرة يمتلكها يوآش وكذلك المذبح فى الرواية الثانية. فكان مقدِسًا خاصًا إن جاز التعبير، ولكنه مقدِس خـاص كالذى كان للآباء، فكان مقدس العشيرة التى يمثلها يوآش. لكن هناك روايتين عن أصـل ديانة يهوه فى عفرة تحكى إحداهما كيف حلت محـل ديانـة سـابقة دون إثـارة أيـة

متاعب، وتحكى الأخرى كيف قضت على ديانة البعل بالقوة. ويبدو أن الرواية الأولى هى الأقدم زمنًا، وتبين أن الناس لم يدركوا لأول وهلة أن ديانة يهوه لا تتفق وعبادة البعل. (يلاحظ أن يوآش راعى مذبح البعل اسمه يهوى وأن اسم جدعون الثانى -يرُبَعَل - معناه «فليدافع البعل [عن حامل اسمه]»). والرواية الأخرى تحكى عن الصراع الذى نشب فى النهاية ضد عبادة البعل.

وهاتان السمتان نجدهما أيضًا فى الحكاية الوحيدة التى يمكن أن تكون ذات صلة بمقدِس عفرة: فبعد انتصاره على المديانيين يستغل جدعون جزءًا من الغنائم لصنع أفود. والأفود هنا أداة دينية كانت تشكل جزءًا من محتويات أى مقدس كشأنها عند الكنعانيين (انظر القضاة ١٧: ٥). ولإيمانه بأن السلطة على إسرائيل ليهوه وحده رفض جدعون السلطة العليا التى عرضت عليه ووجه هذا الأفود لديانة يهوه، إلا أن الكاتب يلعن الأفود باعتباره أداة وثنية: «وَزَنَى كُلُّ إِسْرَائِيلَ وَرَاءَهُ» (القضاة ٨: ٢٢-٢٧). ولا يرد لهذا المقدس المحلى ذكر من بعد فى العهد القديم.

(و) **دان.** لمقدس دان تاريخ أطول؛ فيرتبط بناؤه بهجرة سبط دان التى ورد وصفها فى القضاة ١٧-١٨. وسنعود إلى هذه الرواية فيما بعد ضمن تناولنا الكهانة عند بنى إسرائيل؛ أما هنا فسنقتصر على الحقائق الخاصة بالمقدس أو بالأحرى بالمقدسين المتعاقبين فى دان وهما معبد ميخا المحلى ومقدس دان القبَلى.

فيما يتعلق بنشأته يمكن القول إنه كان غير شرعى بكل معنى الكلمة؛ فكان ميخا سرق بعض الفضة من أمه ثم ردها لها؛ وببعض هذه الفضة صنعت صنمًا نصبه ميخا فى مقدس أو «بيت للآلهة»، ومعه أفود وبعض الـ 'تِرافيم'. ورسَّم ابنه كاهنًا واستأجر فيما بعد لاويًا مغتربًا. ثم قام سبط دان فى طريق هجرتهم إلى

الشمال بسرقة كافة المحتويات المقدسة وتمكنوا من استمالة اللاوى فانـضم إليهـم إذ وجد أن الكهانة لعشيرة خير له من أن يكون كاهنًا لفرد واحـد. فتحـسر ميخـا لأنه فقد إلهه وكاهنه بضربة واحـدة. ويـصل بنـو دان إلى لايـش ويـذبحون أهلهـا المسالمين ويغيرون اسمها إلى دان وينصبون بها وثن ميخا.

ولا نجد فى ذلك ما يشبه أيًا من روايات بناء مقادس الآباء أو بناء عفرة. فالبـشر هنا هم الذين يأخذون المبادرة فى أيديهم لا الرب، والبشر ليسوا أخيارًا. وهناك مـا لا حصر له من الأخطاء تدينها الشريعة والأنبياء كالصورة التى تسمى «إله» والأفـود المريب والـ 'تِرافيم' والكاهن غير اللاوى. فلا شك أن هذه الحكاية ليـست حكايـة بناء أو «عقل مقدَّس» تهدف إلى إثبات شرعية مقدِس. أما من يطـالع الـسفر مـن اليهود فسيخرج باستنتاج مغاير تمامًا، فهو مقدِس زائف يخدمه كاهن زائف، وهو الانطباع الذى قصده الكاتب من سرده هذه القصة. إذ يقصد أن مقدِس دان الأول كان بلا قيمة وأنه كان سلف المقدِس الذى وضع فيه يربعام العجل الذهـبى الثـانى (الملوك الأول ١٢: ٢٩-٣٠) واستحق اللعن مع بيت إيل (الملوك الثانى ١٠: ٢٩).

والرواية تتعلق فعلاً بمقدِس من مقادس يهوه، فتكرس أم ميخا الفضة المسروقة ليهوه، ويتلقى ميخا بركة يهوه لردها لصاحبها. ورضى ميخا فى البدايـة بـأن يـصبح ابنه كاهنًا، ولكنه سعد باستبدال لاوىّ به لأن هذا من شأنه أن يجلب عليه بركات يهوه، فاستخار جواسيس سبط دان الرب من خلال أفود ميخا وتلقـوا الـرد، وقـام يوناثان حفيد موسى على خدمة المقدِس الذى نصب به الصنم.

ولا نجد فى فرضية وجود مصدرين أدبيين للقضاة ١٧-١٨ أو فى الزعم بأن الوثيقة ملأى بتحريفات مطولة تفسيرًا لحقيقة أن لدينا هنا مقدِسًا ليهوه أقيم فى تحدٍ لكافة أحكام اليهوية.

والحقيقة أن الرواية تستنسخ تراثًا قديمًا أحرى بسبط دان أن يفخروا به. لكن القصة تحتوى على عناصر عدة تثير دهشتنا كما أثارت دهشة واضع السفر، فهى قصة من زمن «لَمْ يَكُنْ مَلِكٌ فِي إِسْرَائِيلَ. كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ يَعْمَلُ مَا يَحْسُنُ فِي عَيْنَيْهِ» (القضاة ١٧: ٦ وانظر ١٨: ١). وتتفوق هذه القصة على قصة عُفرة فى بيان الخطر الداهم الذى حدق باليهوية على أثر أول تماس بين بنى إسرائيل وأهالى كنعان المستقرين.

وفى القضاة ١٨: ٣٠ يستمر نسل يوناثان كهنة لمقدِس دان حتى الغزو الأشورى. وتضيف الفقرة التالية (القضاة ١٨: ٣١) أن صنم ميخا ظلِ به «كُلَّ الأَيَّامِ الَّتِي كَانَ فِيهَا بَيْتُ اللهِ فِي شِيلُوهَ» ما قد يعنى أنه اختفى عندما بادت شيلوه على يد الفلسطينيين، أو أن هذه الديانة الوثنية استمرت طوال مدة بقاء «بيت الرب» الحقيقى أى شيلوه. أما الحقبة الثانية من تاريخ مقدِس دان منذ انشقاق يربعام فسنتناولها بالدرس ضمن تناولنا المقادس المنافسة لأورشليم.

(ز) **أورشليم**. كانت أورشليم آخر المقادس التى أقيمت فى الحقبة الأولى من تاريخ بنى إسرائيل. وشيدت فى عهد داود على مرحلتين: نصب التابوت وإقامة مذبح فى موضع هيكل المستقبل.

وبعد غزوه أورشليم وانتصاراته الأولى على الفلسطينيين حرَم داود الفلسطينيين السيطرة التى كانت لا تزال لهم على التابوت فى قريات يعاريم؛ ثم مضى ليسترده

(صموئيل الثانى ٦). واستعيد فى موكب دينى تحيط بـه صيحات الفـرح وضجيج الأبواق ويتقدم داود التابوت وهو يرقص ويقدم القـرابين. وتميز نقلـه بأحداث كشفت عن قدسية الشيء المقدّس: موت عُزة وبقاؤه فى عوبيد أدوم وما تلا ذلك من حلول البركة على بيته وعقاب ميكال. وأخيرًا يستريح التابوت فى «موضعه المقدّس» (مَقوم) تحت الخيمة التى أعدت خصيصًا له. ويمكن مقارنة المزمورين ٢٤: ٧-١٠ و١٣٢ بهذه الرواية: إذ أنشدا فى ذكرى دخول يهوه سبأوت صهيون التى اختار سكنًا له، وربما كان لهذا العيد أثـر على الجانب العقائدى من الرواية فى صموئيل الثانى ٦. وأكثر النتائج ريبة استخرجت من هذه النصوص. فكان الزعم بأن هذا الطقس الخاص بالتابوت تـزامن مع تتويج داود ملكًا على أورشليم على الطريقة الكنعانية وأنه تكرر فى تتويج ملوك يهوذا أو أعياد جلوسهم؛ بل كان يشكل جزءًا من عيد كان يقام لتتويج يهوه، وهو أمر ينم عن مغالاة فى قراءة النصوص.

على أى فمن المؤكد أن ما أقدم عليه داود كانت له عواقب ذات خطر. فمن المنظور السياسى كانت العاصمة فتحًا شخصيًا له ولم تكن تتبع أرض أى من الأسباط الاثنى عشر، وفيها أقر التابوت الذى كان يحظى بتقديس الأسباط كلهم وكان من قبل محور ديانتهم المشتركة؛ وبذلك عزز سلطانه على مختلف فئات الشعب وحقق الوحدة الوطنية حول عرشه. أما الجانب الدينى فكان أهم؛ إذ كانت استعادة مقدِس للتابوت تعنى أن أورشليم ورثت مقدِس شيلوه وخيمة البرية. وكان إقرار التابوت فى أورشليم مؤداه أن المواريث الدينية للأسباط الاثنى عشر تمركزت فيها، فصارت أورشليم محور تاريخ الخلاص الممتد من عهد الخروج من مصر إلى غزو «الأرض المقدسة»، وأصبح بقاء ديانة يهوه أمرًا مؤكدًا. وبنقل التابوت صارت

أورشليم «المدينة المقدسة» وقُدر لمكانتها الدينية أن تفوق منزلتها السياسية؛ فهى كمركز دينى كتب لها النجاة من تصدع إمبراطورية داود بل من الدمار التام الذى حاق بالاستقلال القومى.

وكانت الخطوة التالية حين أقام داود مذبحًا فى الموضع الذى كان سيبنى عليه هيكل سليمان. ولعل القصة التى وردت بصموئيل الثانى ٢٤: ١٦-٢٥ تمثل حلقة وصل بين روايتين توفق بينهما الفقرة المقابلة فى أخبار الأيام الأول ٢١: ١٥-٢٢ وتفسرهما. وهى قصة من قصص التأسيس وتحوى كل عناصرها الأساسية كما صادفتنا من قبل، أى التجلى - ظهور ملَك يهوه لداود عند بيدر أرونة اليبوسى، ورسالة خلاص - دفع البلاء وبدء العبادات - وإقامة مذبح فى موضع الظهور، وتقديم أول القرابين.

رأينا كيف استمرت مقادس الآباء وبعض المقادس التى ترجع لعصر القضاة أو حلت محل أماكن عبادة سابقة. والنصوص التى تناولنا حتى الآن لا تبرر الخروج بنتائج مماثلة عن أورشليم، ولو أن منها ما ينبغى أن يؤخذ فى الاعتبار. ففى المزمور ١٠١: ٤ يسمى ملك إسرائيل كاهنًا على غرار ملكِى صادق. والنص الوحيد الآخر الذى يرد به ذكر ملكِى صادق التكوين ١٤: ١٨-٢٠ الذى يروى قصة لقائه أبرام. وكان ملكِى صادق ملكًا على شالِم أى أورشليم (المزامير ٧٦: ٣) وكاهنًا لـ 'إيل عِليون'. وبارك أبرام ببركة إلهه ودفع أبرام له عُشرًا. وبربط أبرام بعاصمة داود المستقبلية يحاول النص إثبات قدم صلات بنى إسرائيل بأورشليم وحقوق الملِك وكهانة أورشليم على بنى إسرائيل؛ إلا أن النص ينبئنا فى الوقت نفسه باسم الإله الذى كان يُعبد فيها قبل إسرائيل. كان إيل عِليون إلهًا كنعانيًا. فيقول فيلون البيبلوسى إن

مجمع الآلهة الفينيقى كان يضم «عِليونًا يدعى الأعلَى» وكان أبا قورانوس (السماء) و جى (الأرض)؛ واسم إيل عِليون فى التكوين ١٤: ١٩ يعقبه لقب «خالق السماء والأرض». كما يمكن أن نقارن نقش كاراتيپى الفينيقى بنقش قرطاجى محدث من 'لپتيس ماجنا' يوجه الدعاء فيه لـ «خالق الأرض» أى اللقب نفسه المضاف لإيل فى نقش وعلى شقاف تدمرية. وفى الترجمة الحثية لإحدى الأساطير الكنعانية ورد الاسم واللقب فى عبارة 'إيل كونِرشا'. وهناك معاهدة آرامية من صفيَر تضم بين الآلهة التى تحميها 'إيل' و 'عِليون'، ما فسره بعض الباحثين بأنهما إلهان منفصلان. إلا أن إيل و عِليون قد يُقصد بهما 'إيل' الذى هو 'عِليون' كما فى التكوين ١٤. من ثم فاللقب يمثل شكلاً آخر يتجلى به الإله الأعلى كـ 'إيل بيت إيل' و 'إيل عولام' و 'إيل شَدّاى' التى طالعتنا فى تناولنا مقادس الآباء. وكما فى الأمثلة السابقة يحل يهوه محل الإله السابق ويتخذ ألقابه: فهو «إِلَهِ السَّمَاءِ وَإِلَهِ الأَرْضِ» فى التكوين ٢٤: ٣. فأصبح عِليون لقبًا ليهوه (المزامير ٤٧: ٣) وورد كمواز ليهوه (المزامير ١٨: ١٤)، فهو وحده «عِليون على كل الأرض وأعلى من كل الآلهة» (المزامير ٩٧: ٩).

وحاول بعض الباحثين أن يذهبوا إلى أبعد من ذلك إلا أن الأرض التى يقفون عليها غير ثابتة. فقيل إن يهوه اغتصب مقدِسه كما أخذ مكان عِليون. إلا أن النص لا يقول ذلك، بل العكس: ففى التكوين ١٤ لا ذكر لمقدِس لـ 'إيل عِليون' ولو أنه لابد أن كان هناك مقدِس لأن كاهنه كان حاضرًا وقدم له أبرام عُشرًا. والروايات فى سفرى صموئيل تؤكد أن داود نصب خيمة خاصة للتابوت (صموئيل الثانى ٦: ١٧ وانظر ٧: ٢) وأنه أقام مذبحه فى موضع كان من قبل بقعة مدنسة، إذ كان بيدرًا لدرس الحنطة يملكه رجل من عامة الناس (صموئيل الثانى ٢٤: ١٨-٢٠).

وقد يحتج البعض بأن سكوت التكوين ١٤ وإصرار صموئيل الثانى قصدا عمدًا لحجب حقيقة أن هيكل أورشليم بنى على مقدِس وثنى. والاعتراض أسهل من الرد عليه؛ لكن أى رد ينبغى أن يأخذ فى الاعتبار وجود رواية أصيلة عن خيمة نصبت فوق التابوت وأن هذه الخيمة ظلت محور ديانة يهوه إلى أن بنى الهيكل، فيكاد يكون من المؤكد أنها «الخيمة» التى مُسح فيها سليمان (الملوك الأول ١: ٣٩) و «خيمة يهوه» التى احتمى بها يوآب (الملوك الأول ٢: ٢٨ وما بعدها). كما أن السؤال التالى مرتبط بسؤال آخر: هل ورث يهوه كهانة 'إيل عِليون'؟ فى عهد داود تظهر فئة أخرى من الكهنة من نسل صادق فى أورشليم نفسها وأصلها غامض. ويؤكد بعض الباحثين أن صادق كان كاهن عِليون فى زمن الغزو وأنه كان قائمًا على خدمة يهوه بتكليف من داود. وهذه مسألة سنتطرق إليها ضمن تناولنا الكهانة ولكن من الواضح الآن أن المقولة التى تؤيد الأصل الكنعانى لكهانة صادق تتهاوى ما لم يتم إيجاد صلة ما بين مقدِس يهوه ومقدِس عِليون؛ لأن صادق لا يرد له ذكر إلا فيما يتصل بتابوت يهوه وخيمته (صموئيل الثانى ١٥: ٢٥ والملوك الأول ١: ٣٩).

ومهما كانت الإجابة على هذين السؤالين ففى عهد داود جىء بالتابوت رمز حضور الإله إلى أورشليم؛ وفى عهده صارت المدينة موضعًا للعبادة اختاره يهوه نفسه. فكان كل شىء مهيأ لسليمان.

الفصل الثالث

هيكل أورشليم

كان غرض داود من نقل التابوت إلى عاصمته الجديدة جعل أورشليم المركز الديني لبني إسرائيل، ولكن كان لا بد من حفظ التابوت في خيمة إذ لم يكن هناك مبنى يحفظ به. وورد في صموئيل الثاني ٧: ١-٧ أن داود فكر في بناء «بيت» ليهوه ولكنه عدل عن ذلك بأمر إلهي جاءه عن طريق ناثان. ومع ذلك فنص هذه النبوءة يحوى إضافة (صموئيل الثاني ٧: ١٣) تقضى بأن يهوه أولى شرف بناء مقدِس كهذا لابن داود وخليفته. وينبئنا النسخ التثنوى لسفر الملوك أن سليمان ذكر بهذا الوعد وقدم نفسه كمنفذ لفكرة راودت أباه ولكنه أخفق في تحقيقها لانشغاله بحروبه (الملوك الأول ٥: ١٧-١٩ و٨: ١٥-٢١). ومع ذلك فكاتب أخبار الأيام يولى داود دورًا أهم بكثير: فلم يبنِ داود الهيكل لأنه كان رجل حرب سفك دمًا كثيرًا، أما سليمان فكان مقدرًا له أن يقوم بهذه المهمة باسمه الذى يعنى «المسالم» (أخبار الأيام الأول ٢٢: ٨-١٠ و٢٨: ٣). ومع ذلك فداود كان أعد كل شيء؛ فهو من وضع تخطيط الهيكل وأعد قائمة بمحتوياته وجمع المواد اللازمة لبنائه وسبائك الذهب اللازمة لصنع الأشياء المقدسة وجمع فرق العمال وحدد طبقات الكهنة ووظائفهم (أخبار الأيام الأول ٢٢-٢٨). وسنتطرق إلى المفاهيم الكهنوتية التى تعبر عنها هذه المواريث المختلفة فى آخر هذا الفصل؛ أما الآن فلا يهمنا إلا ما كان يجمع بينهما وهو أن داود فكر أولاً فى بناء هيكل وأن سليمان من بناه فعلاً.

١. هيكل سليمان

انشغل سليمان ببناء الهيكل منذ السنة الرابعة إلى السنة الحادية عشرة من سنوات حكمه (الملوك الأول ٦: ٣٧-٣٨ وانظر ٦: ١). فاتصل بحيرام ملك صور لإمداده بالخشب من لبنان (الملوك الأول ٥: ١٥-٢٦) بينما نحتت الأحجار من أطراف أورشليم (الملوك الأول ٥: ٢٩، ٣١). وتم تجنيد القوة العاملة من بنى إسرائيل (الملوك الأول ٥: ٢٠، ٢٣، ٢٧-٣٠)، أما العمالة الماهرة (أى عمال قطع الأخشاب فى لبنان والبحارة الذين نقلوها والنجارون والبناءون فى أورشليم) فكانت من الفينيقيين (الملوك الأول ٥: ٢٠، ٣٢). وكان حيرام الذى وضع العمودين وغيرهما من الأعمال النحاسية فكان فينيقيًا أيضًا ولو أن أمه كانت من بنى إسرائيل (الملوك الأول ٧: ١٣-٤٧).

وهناك وصف للهيكل ومحتوياته فى الملوك الأول ٦-٧ وهناك تلخيص له فى أخبار الأيام الثانى ٣-٤ بشىء من الاختلاف. ومن المؤكد أن الوصف يرجع إلى وثيقة معاصرة أو تكاد للبناء، وأن كاتب النسخة النهائية رأى الهيكل وهو لا يزال قائمًا؛ لكن الوصف يصعب تفسيره. فلم يكن الكاتب ملمًا بالعمارة أو الآثار وحذف تفاصيل كانت ستعين على تصوره (كسمك الجدران وتخطيط الواجهة وأسلوب بناء السقف). كما يزدحم النص بمصطلحات فنية، وشوهه النساخ ممن لم يكن فهمهم له أفضل من فهمنا، واكتظ بتعبيرات كان القصد منها تصوير عظمة البناء. وأخيرًا لم يبق من هذا البناء الفخيم حجر واحد يشهد عليه. ولا دليل عليه إلا نصوص يغلف الشك تفسيرها ومقارنات يمكن استقاؤها من آثار فلسطين والبلدان

المجاورة. لذا فلا غرابة فى وجود اختلافات بينة بين محاولات تصور بنائه، ولا نزعم أن التفسير الذى نقدم هنا يتسم بأى قدر من التحديد.

(أ) **المبانى**. كان الهيكل بناء طويلاً مفتوحًا على أحد جوانبه القصيرة. وكان بناؤه الداخلى مقسمًا إلى ثلاثة أجزاء: رواق يسمى 'أولام' (من جذر معناه «تقدَّمَ») وحجرة للتعبد تسمى 'هِكَل' (ولها معنيان فى كل من العبرية والفينيقية: «قصر» و «هيكل») وسميت فيما بعد «المكان المقدَّس»، وأخيرًا الـ 'دبير' (أى «الحجرة الخلفية» تقريبًا) وسمى فيما بعد «قدس الأقداس». وكان هذا الجزء المخصص ليهوه، وكان تابوت العهد محفوظًا به.

والمقاييس الواردة فى الكتاب المقدس لا تشمل سمك الجدران. وكان عرض الهيكل عشرين ذراعًا، وكان طول الـ 'أولام' عشرة أذرع والـ 'هِكَل' أربعين والـ 'دبير' عشرين. ولا ذكر للجدران التى كانت تقسمه من الداخل، ومع ذلك فلابد أن كان به جدار يفصل بين الـ 'أولام' والـ 'هِكَل' ولو أننا لا نعلم ما إذا كان هناك جدار بين الـ 'هِكَل' والـ 'دبير'. والحقيقة أن الـ 'هِكَل' والـ 'دبير' يعاملان كشىء واحد (الملوك الأول ٦: ٢) فكانا معًا يشكلان «البيت» أو الهيكل، وكان طولهما معًا ستين ذراعًا، ولا نعلم أن الـ 'دبير' كان طوله عشرين ذراعًا والـ 'هِكَل' أربعين ذراعًا إلا فى موضع متأخر من الوصف (الملوك الأول ٦: ١٦-١٧). ولو كان هناك جدار حقيقى يفصل بينهما يصبح الطول الكلى ستين ذراعًا زائد سمك الجدار نفسه. كما أن التفاصيل الواردة عن الـ 'دبير' تؤكد هذا الاستنتاج. ومع أن النص تم تحريفه فإنه بتصحيح طفيف يمكن أن يعطى معنى (الملوك الأول ٦: ١٦): فسليمان «١٦وَبَنَى عِشْرِينَ ذِرَاعًا مِنْ مُؤَخَّرِ الْبَيْتِ بِأَضْلاَعِ أَرْزٍ مِنَ الأَرْضِ إِلَى الْحِيطَانِ و (هذه

الأذرع العشرون 'اقتطعت'). وَبَنَى دَاخِلَهُ لأَجْلِ الْمِحْرَابِ (أَى قُدْسِ الأَقْدَاسِ)». وأضلاع الأرز هذه ليست التكسية بالألواح الخشبية للجدران الرئيسة التى ورد ذكرها فى الفقرة السابقة والتى تمت فى الـ 'هِكَل' والـ 'دبير'؛ بل يبدو أنها كانت جدارًا فاصلاً أمام الـ 'دبير'. ومن النصوص اللاحقة ما يدعم هذه الفرضية؛ ففى خيمة عهد الصحراء التى استوحى وصفها هيكل أورشليم لم يكن يفصل «قدس الأقداس» عن «المكان المقدّس» إلا حجاب (الخروج ٢٦: ٣٣)، ولم يكن بهيكل حزقيال سوى جدار رقيق فى هذا الموضع (حزقيال ٤١: ٣)؛ وفى وصفها هيكل هيرود لا تشير المشنا إلا إلى أستار تفصل بين «المكان المقدّس» و«قدس الأقداس»، ولا يشير يوسفوس الذى يعد من الثقاة إلا إلى حجاب (B. J., V, v, 5).

كانت منصة التماثيل فى معابد الشرق القديم أعلى قليلاً من مستوى الحجرة، وإن لم تكن كذلك كان رمز الديانة يوضع على منصة مرتفعة. ومع أن الكتاب المقدس لا ينص على ذلك فيبدو أن الـ 'دبير' فى أورشليم أيضًا كان مستواه أعلى من الـ 'هِكَل'. والمقاييس الواردة فى الملوك الأول ٦: ٢٠ تصور الـ 'دبير' كمكعب كامل طول كل من أضلاعه عشرون ذراعًا، أما الـ 'هِكَل' فارتفاعه ثلاثون ذراعًا فى النسخة العبرية وخمسة وعشرون فى النسخة اليونانية القديمة والنص اللوسيانى المنقح (الملوك الأول ٦: ٢). ولتفسير فارق العشرة أذرع أو الخمسة فى الارتفاع ذهب البعض إلى أن حجرة الـ 'دبير' كانت أدنى مستوى من حجرة الـ 'هِكَل' كمنصة التماثيل فى بعض المعابد المصرية، أو كانت هناك حجرة تعلو الـ 'دبير'. وهذان الحلان كلاهما مستبعد، والأحرى أن نقول إن أرضية الـ 'دبير' كانت أعلى مستوى من أرضية الـ 'هِكَل' وكانت تعتلَى بقلبة درَج. وارتفاع هذه المنصة فى النص العبرى

عشرة أذرع، ما يجعلها أعلى من أى مثال آخر نعرفـه، ولكـن ارتفاعهـا فى النـص اليونانى لا يزيد عن خمسة أذرع وهو أقرب إلى التصور.

وأمام الرواق نصب عمودان نحاسيان (الملوك الأول ٧: ١٥-٢٢ و٤١-٤٢) بارتفـاع ١٨ ذراعًا وتوجا بتاجين من نحاس أيضًا بارتفاع خمسة أذرع. ومن الواضح أنهما لم يكونا دعامتين لعتبة الرواق؛ بل نصبا أمامه على جـانبى المـدخل. وذهـب البعـض مؤخرًا إلى أنهما كانا مشعلين كبيرين توقد فوقهما النار للإضـاءة، ولكـن الأرجـح أنهمـا كانـا نـصبين تقليـديين أو 'مَـصّيبوت' ممـا كان له مـكان دومًـا فى المقـادس الكنعانيـة القديمـة. وهنـاك أمثلـة فينيقيـة لهمـا، ويمكـن مقارنتهمـا بـدعامتى هليوبوليس اللتين ذكرهما لوسيان Lucian, *De Dea Syria*, 28، وبنصبى معبد هرقل فى صور اللذين ذكرهما هيرودوت (II 44)، وبالدعامتين اللتين تزينان لوحة جدارية من أطراف صور؛ وفى حقبة أقرب إلى عصر هيكل سليمان يمكـن الإشـارة إلى نمـوذج من الطمى المحروق لمقدِس (من إيداليون بقـبرص) وإلى نمـاذج مـشابهة كُـشف عنها مؤخرًا فيما وراء نهر الأردن وتل الفرح بالقرب مـن نـابلس. ولا يـزال اسـما العمودين - ياكين و بوعَز - يمثلان لغزًا؛ وقيل إن معناهما «سيثبّت بقـوة» وفـسرا بأنهما كلمتان افتتاحيتان من خطبة ملكية تتلوهما عبارة مفهومة («يهوه سـيثبِّت ... بقوة يهوه ...») أو اسمان ملكيان (حيث يمثل بوعَز زوج راعوث جـد داود، أمـا ياكين فقيل إنه قد يكون أحد أسلاف بتشبع). ولا يـرد للفظـين ذكـر مـن بعـد، وليس هناك ما يؤكد أنهما نقشا على العمودين. وذهب البعض إلى أنهما سميا بهذين الاسمين من قبل الفنان الصورى الذى صنعهما ونصبهما، وقـد لا يعـبران إلا عـن رضاه لدى رؤية أعماله الفنية بعد إتمامها: فاسم يـاكين (أو بـالأحرى يكـون وهى

الصيغة الفينيقية التى حفظتها النسخة اليونانية) معناه «هو ثابت»، و بوعَز (ربما بنطق فينيقى) «بقوة».

ويصف الملوك الأول ٦: ٥-١٠ بناء كان يحيط بالهيكل من ثلاثة جوانب. ويبدو أنه كان مبنى من ثلاثة طوابق شديدة الضيق أقيم بمواجهة جدران الـ 'دبير' والـ 'هِكَل'، ولكنه كان يبقى المجال المحيط بالـ 'أولام' خاليًا تمامًا. ويسمى فى بعض المواضع 'يَشيَّع' بصيغة المفرد وفى مواضع أخرى 'شْلاءوت' بصيغة الجمع ومفردها أحد الطوابق الثلاثة. واللفظان ليسا مترادفين ويبدو أنهما يدلان على أن نصنا هذا يضم معلومات عن مرحلتين متعاقبتين لشكل هذا البناء. وكان الـ 'يَشيَّع' من حيث التأصيل اللفظى بناء منخفضًا أو طابقًا أرضيًا يحيط بالهيكل من ثلاثة جوانب. ولم يزد ارتفاعه عن خمسة أذرع، وكان كالغرف السفلية على جانبى بعض معابد مصر والرافدين؛ وكما فى الأخيرة كان ملحقًا بالمقدِس وكان يستغل كمخزن للتقدمات. وشيد فى الحقبة نفسها التى بنى فيها الهيكل وكان يرتبط به ارتباطًا وثيقًا (الملوك الأول ٦: ١٦). وفيما بعد ضاق هذا البناء بالغرض الذى بنى من أجله فزيد بطوابق تعلوه إما فى الحقبة نفسها أو فى عصور مختلفة. ولم يعد يصلح له مسمى 'يَشيَّع' الذى كان يعنى بناء منخفضًا، فأطلق مسمى 'شْلاءوت' على المبنى ككل، ومفرده كان معناه فى البداية ضلع الإنسان ثم أصبح جنب الشيء أو أحد أضلاع بناء، ويعنى هنا كلاً من الطوابق المقامة على جانبى الهيكل. ولما كان الطابقان العلويان من هذا البناء إضافة لاحقة فإنهما لم يكونا جزءًا من تخطيط الهيكل كالـ 'يَشيَّع'؛ بل كانت نقاط التقائهما ترتكز على الفجوات الموجودة من قبل فى الجدار، وبالتالى كان كل طابق منهما أعرض من الطابق الأدنى منه بذراع واحد (الملوك الأول ٦: ٦). وكان

مدخل الـ 'يَشيَّع' فى الركن الأيمن من الهيكل من الخارج على ما يبدو. وبعد إضافة الطابقين العلويين أقيمت 'لوليم' وهو لفظ أخذ فى بعض النسخ القديمة وفى العديد من الترجمات المحدثة بمعنى سلالم حلزونية؛ إلا أن معناه فى العبرية الربينية يجعله أقرب إلى مجرد أبواب مسحورة تصل بين مختلف الطوابق حيث كانت كلها ذات أسقف منخفضة وتستغل كمخازن.

ويتبين من وصف المبنى الجانبى أن سور الهيكل كان يتراجع بمقدار ذراع فى ثلاث نقاط. وكان هناك سبب فنى لهذه الحنايا، فالأجزاء العليا من السور لم تكن ثقيلة، وبالتالى كان السور ثابتًا. والأجزاء العليا من المبانى المكتشفة فى الشام وفلسطين تداعت جميعًا فلم يعد بمقدورنا أن نقدم تأكيدات أثرية فى هذا الصدد، إلا أن النماذج الطينية للمقادس التى عثر عليها فى بيسان تنم عن وجود هذا النوع من الحنايا. وكان المصريون يفعلون ذلك بعمل انحدار واضح إلى الخلف فى أعلى الأسوار العالية.

وكيف بنى؟ هناك معلومة واحدة عن أسوار أفنية الهيكل والقصر (الملوك الأول ٦: ٣٦ و٧: ١٢) وهى معلومة مفيدة للغاية؛ فكان بها ثلاثة صفوف من الأحجار المكسوة وصف من خشب الأرز. وربما بنيت أسوار الهيكل بالطريقة نفسها، فعندما تقرر بناؤها بعد السبى قضى مرسوم كورش بأن تكون بها ثلاثة صفوف من الحجر وصف من الخشب (عزرا ٦: ٤). وكشفت حفائر الشرق الأدنى عن نماذج مماثلة عديدة تدل على أن هذه الأخشاب كانت تشكل سلسلة من الوصلات الخشبية تساعد على تماسك السور. وأحيانًا نصادف فواصل خشبية كهذه فى سور بنى كله بالحجر؛ والبديل أن يبدأ التأطير المفصلى فوق أساس حجرى لتثبيت بناء

فوق من الآجر. وهناك شاهد على هذا النمط فى طروادة، ويبدو أنه اتبع فى المنشآت السليمانية فى مجدّو، وسنرى فيما بعد أنه اتبع أيضًا فى المقادس الشديدة الشبه بهيكل سليمان. إذن فربما كان للهيكل أساس حجرى يعلوه بناء من الآجر، وكسيت الجدران بخشب الأرز (الملوك الأول ٦: ١٥) لإخفاء الآجر، وهناك نماذج مماثلة عدة لذلك أيضًا.

ولعل نصًا عن القصر يعطينا الاسم الفنى لهذا الإطار من الفواصل الخشبية التى كانت تثبت الآجر معًا. يقول الملوك الأول ٧: ٩ إن كل الأبنية الملكية بنيت من حجارة ضخمة «من الأساس إلى الـ 'طْپاحوت'». ترجمت النسخ القديمة اللفظ كيفما اتفق، ولجأ المفسرون المحدثون إلى تخمين معناه وقالوا إنه شرافة مسننة أو كانات جدارية لفواصل السقف. ولكن من المؤكد أن الكلمة ليست إلا استعمالاً مجازيًا للفظ 'طِپح' بمعنى «كف». والمقابل الأشورى 'طَپو' له معنيان: «بطن القدَم» و «لوح خشب» أو «عارضة». وهناك ثلاث رسائل من العمارنة تتضمن عبارة: «قد ينسلّ الآجر من الـ 'طَپاتى' أما أنا فلن أنسلَّ من تحت قدمى سيدى الملك». وتُرجم لفظ 'طَپاتى' بمعنى «رفاق»، إلا أن معناه يبدو واضحًا؛ فهم ملوك كنعان صنائع فرعون مصر يحتجون بأنهم لن يتململوا تحت قدميه وإن تململ الآجر فى جدار تحت الخشب الذى يمسك به فى مكانه. إذن فلفظ 'طَپاتى' فى هذه الرسائل يشير إلى الإطار كله كالـ 'طْپاحوت' فى الملوك الأول ٧: ٩، ويصبح معنى النص أن الجدران بنيت من أحجار ضخمة تصل إلى الإطار الخشبى الذى يمسك بالبناء الآجرى من فوقه وتوازى صفوف الأحجار الثلاثة المتوجة بصف من خشب الأرز فى الملوك الأول ٦: ٣٦ و٧: ١٢ وعزرا ٦: ٤.

وكسائر مقادس الساميين شيد الهيكل وسط ساحة تسمى الدار الداخلية (الملوك الأول ٦: ٣٦) فى مقابل «الدار الكبيرة» (الملوك الأول ٧: ١٢) التى كانت تشمل الهيكل والقصر معًا. وكان للقصر أيضًا «دار داخلية» (الملوك الأول ٧: ٨) تشترك فى سورها الشمالى مع الدار الداخلية للهيكل. فيمر المرء من حيز الملك مباشرةً إلى حيز الإله، وأثار هذا القرب الشديد سخط حزقيال فيما بعد: «وَلاَ يُنَجِّسُ بَعْدُ بَيْتُ إِسْرَائِيلَ اسْمِي الْقُدُّوسَ، لاَ هُمْ وَلاَ مُلُوكُهُمْ ... بِجَعْلِهِمْ عَتَبَتَهُمْ لَدَى عَتَبَتِي وَقَوَائِمَهُمْ لَدَى قَوَائِمِي وَبَيْنِي وَبَيْنَهُمْ» (حزقيال ٤٣: ٧-٨).

وقسمت الساحة الداخلية للهيكل فيما بعد أو تم توسيعها على حسب الساحة الكبيرة. ويتحدث أخبار الأيام الثانى ٢٠: ٥ عن «دار جديدة» فى عهد يهوشافاط، ونعلم أن منسَّى أقام مذابح «فى دارى بيت يهوه» (الملوك الثانى ٢١: ٥)؛ ويشير إرمياء ٣٦: ١٠ إلى «دار عليا» هى على ما يبدو قمة البهو الذى أقيم فوقه الهيكل فى مقابل «دار سفلية». وهكذا تبدأ تقسيمات مقدِس هيرود فى الظهور: دار بنى إسرائيل ودار النساء ودار الأغيار.

(ب) **أوجه تشابه ومؤثرات.** لا غرو أن نرى مؤثرات مصرية فى هيكل سليمان؛ أما مفهومه المعمارى فيختلف تمامًا عن المعابد المصرية. فالأخيرة كانت تمتد على مساحة شاسعة وراء واجهة عريضة وتلحق بها شبكة من الأبنية تحيط بحجرة تماثيل الإله؛ فى حين أن هيكل سليمان لم يكن يزيد عن ثلاث غرف إحداها وراء الأخرى بواجهة ضيقة. ومن الباحثين من افترض وجود تأثير أشورى، والحقيقة أن تخطيط بعض المقادس يشبهها تمامًا؛ ولكن تظل هناك اختلافات، كما أن فلسطين

والشام كانت المسافة بينهما بعيدة ولم تكن بينهما صلات فى تلك الحقبة. وعلينا أن نبحث عن مقارنات أقرب إلى أورشليم.

إن التقسيم الثلاثى إلى 'أولام' و 'هِكَل' و 'دبير' فى هيكل سليمان كان شائعًا إلى حد بعيد. فنجده مثلاً فى معبد الخندق بتل الدوير ويرجع إلى عصر ما قبل بنى إسرائيل وفى مقادس بيسان الصغيرة وهى ليست بهذا القدم. ومن ناحية أخرى فإن هذا التقسيم طبيعى تمامًا. أما ما يميز هيكل أورشليم فبناء حجراته الثلاث واحدة وراء الأخرى على خط مستقيم، وتساوى عرض البناء وطوله. والعديد من المقادس المكتشفة حديثًا تتبع هذا التخطيط: فى ألالاخ (تل عطشانة) معبد فى حالة متردية من القرن الثالث عشر قبل الميلاد بشمال سوريا؛ وفى جازر بفلسطين معبد من الحقبة نفسها فى حالة أفضل؛ وفى تل تينات بالقرب من تل عطشانة معبد من القرن التاسع قبل الميلاد. ويمتد التشابه إلى أساليب البناء أيضًا. فالأسلوب الذى وصفنا فى بناء هيكل أورشليم متبع فى هذه المعابد، فبها جدران من الطوب الآجر يمسكه إطار من فواصل خشبية يقوم فى ألالاخ وحازر على أساس حجرى؛ والجدران الآجرية فى ألالاخ وحازر أيضًا تواجهها أعمال خشبية.

تدخل أوجه التشابه هذه ضمن إطار زمنى واحد مع هيكل سليمان، ومصدرها جميعًا منطقة سوريا وفينيقيا التى ينبغى أن نبحث فيها عن النموذج الذى نسخه سليمان. وسبق أن قلنا إن العمال المهرة الذين استعان بهم فى بناء الهيكل كانوا من الفينيقيين وإن الأعمال النحاسية من سبك فنان صورى. ومن المرجح أن المعمار واضع التخطيط ومنفذ البناء كان فينيقيًا أيضًا، وهناك ما يبرر الربط بينه وبين

المشرف على منجزات الملك الكبرى وهو أدورام رئيس السخرة واسمه فينيقى (الملوك الأول ٥: ٢٨).

(جـ) **موقع الهيكل.** أقام داود مذبحًا ببيدر أرونة (صموئيل الثانى ٢٤: ١٨-٢٥) وكرس المكان ليصبح «بيت يهوه» كما ورد بأخبار الأيام الأول ٢٢: ١ والمذبح ليكون «مَذْبَحُ الْمُحْرَقَةِ لإِسْرَائِيلَ». وشيد سليمان هيكله فى هذا «المكان الذى أعد داود» (أخبار الأيام الثانى ٣: ١). والموقع العام لا جدال فيه فهو الحافة الصخرية المطلة على أوفيل موقع البلدة الأصلية من الشمال. وشيد هيكل زربابل وهيكل هيرود فى الموضع نفسه فيما بعد، وساحة هيرود هى حاليًا ساحة مسجد عمر أو الحرم الشريف. ولا شك أيضًا فى وجهة هيكل سليمان، فكان مدخله يواجه الشرق (الملوك الأول ٧: ٣٩) كهيكل حزقيال (حزقيال ٤٧: ١) وهيكل هيرود.

وتحديد موقعه بدقة يتسم بدرجة من الصعوبة. ففى وسط الحرم الشريف وعلى أعلى نقطة فيه ترتفع حاليًا قبة عمر فوق نتوء صخرى يسمى «الصخرة» وتحتها مغارة. والأرجح أن الهيكل كان يرتبط بصورة وثيقة بهذه الصخرة التى ظلت موضع تقديس بالغ. إلا أن هناك فرضيتين متعارضتين فى هذا الصدد. فالرأى الشائع اليوم أن الصخرة التى لاتزال مرئية كانت الأساس الذى أقيم عليه مذبح المحرقات فى مواجهة الهيكل؛ وبالتالى فالهيكل كان يقع إلى الغرب من الصخرة المقدسة. وهناك زعم بأن علامات دعائم المذبح يمكن تمييزها فى الصخرة وأن المغارة تحتها كانت المكان الذى يلقى فيه الرماد وسقط القرابين وأن هناك قناة كانت تجرى شمالاً يتم التخلص فيها من دم الذبائح والماء المستعمل فى تنظيفها. ووفقًا لرواية أخبار الأيام الأول ٢٢: ١ جرى الزعم بأن مذبح المحرقات أقيم فى موضع مذبح داود نفسه،

يقال إن مذبح داود أقيم على أعلى نقطة من الصخرة. ولا دليـل على أى مـن هـذه لمزاعم، ولو كان الهيكل أقيم غرب الصخرة فإنه أقيم فى موضـع ينحـدر فيـه التـل صورة حادة ولاحتاج الـ 'دبير' إلى الدعم بأساسات ضـخمة، وهـو أمـر مـستبعد. يبرز اعتراض آخر على هذا الموقع المزعوم إذا نظرنا إليه من جهة الشرق؛ فـالدرج تواصل من باحة بنى إسرائيل إلى باحة النساء فى هيكل هيرود مـا كان ليـستجيب لأية نتوءات فى الصخرة، وأى اختلاف حاد فى المـستوى كان مـن شـأنه أن يقطـع باحة النساء.

هذه الأسباب أدت بـبعض البـاحثين إلى العـودة إلى نظريـة قديمـة فحواهـا أن لصخرة المقدسة كانت الأساس الذى أقـيم عليـه الــ 'دبـير' أو قـدس الأقـداس. منطقة الصخرة أكبر من تلك التى يقع تحتها الـ 'دبير' ، لكن هـذا لـيس صـعبًا، فالـ 'دبير' أقيم فوق الصخرة لا حولها، ومن الطبيعى أن تكون الصخرة أعلى قلـيلاً من الأرض المحيطة بها لو كان الـ 'دبير' أعلى من الـ 'هِكَل' كما قلنـا. وإن صـحت هذه الفرضية فلا حاجة للأساسات الداعمة للـ 'دبير' ولتم العثور على درج هـيكل هيرود فى الموضع المتوقع أى على حافة المصطبة العليا، ولما كان هناك نتـوء صـخرى يقطع باحة النساء. وهذه النظرية أيضًا لها عيوبها؛ إذ يصعب تصور بناء الـ 'دبـير' على قمة الصخرة؛ والنظرية لا تقدم تفسيرًا لوجود المغارة والقناة؛ وأخيرًا فهذا معناه عدم وجود الجزء الخاص بباحة الأغيـار فى هـيكل هـيرود والذى أقـيم فى مواجهـة الهيكل مباشرةً، فى حين تتسع المنطقتين الشمالية والجنوبية إلى حد كبير.

وفى النظريتين نقاط قيمة وكلتاهما تخوض فى مصاعب حقيقيـة. وبـصورة عامـة تبدو الثانية أقرب إلى القبول. فهناك ما يكاد يؤكدها فى تراث الأحبار حيث ورد أن

سطح صخرة كان يخترق قدس الأقداس وكانت تسمى 'إيبِن شْطيّاه' (حجر الأساس) وكانت تعتبر حجر أساس السماء والأرض. فهل كان المسيح حين قال لبطرس: «أَنْتَ بُطْرُسُ وَعَلَى هَذِهِ الصَّخْرَةِ أَبْنِي كَنِيسَتِي» (متى ١٦: ١٨) يشير إلى هذه الصخرة التى شيد عليها مقدِس العهد القديم؟

(ء) **أثاث الهيكل**. كان «تابوت العهد» الذى سبق درسه منصوبًا فى الـ 'دبير'. وكان يعلوه تمثالان كبيران لكروبَين مطليين بالذهب وكانا يمتدان بعرض الـ 'دبير' ويصلان إلى منتصف المسافة إلى السقف (الملوك الأول ٦: ٢٣-٢٨ وأخبار الأيام الثانى ٣: ١٠-١٣ وانظر الملوك الأول ٨: ٦-٧ وأخبار الأيام الثانى ٥: ٧-٨). والكروبيم حيوانات مجنحة برؤوس بشر كأبى الهول المجنح فى الأيقونات السورية الفينيقية. ومع ذلك فاسمها - كُروب - مستعار من الأكدية ولفظ 'كَريبو' أو 'كُريبو' فيها معناه الجنى الذى كان ناصحًا لكبار الآلهة ويدافع عن المؤمنين. وفى الهيكل كان الكروبيم ومعهم التابوت يمثلون عرش يهوه، كما كانوا جياده فى صموئيل الثانى ٢٢: ١١ = المزامير ١٨: ١١، وكانوا يجرّون مركبته فى رؤى حزقيال ١ و١٠.

وفى الـ 'هِكَل' أقيم مذبح البخور (يسمى مذبح الأرز فى الملوك الأول ٦: ٢٠-٢١ ومذبح الذهب فى الملوك الأول ٧: ٤٨) ومائدة خبز التقدمة وعشرة شمعدانات (الملوك الأول ٧: ٤٨-٤٩). ولا ذكر لمذبح القرابين، ولكن هذا مجرد سهو حيث ورد الحديث عنه فيما بعد فهو المذبح النحاسى (الملوك الأول ٨: ٦٤) الذى أقامه سليمان (الملوك الأول ٩: ٢٥). وكان بناء معدنيًا ورد فى الملوك الثانى ١٦: ١٤ أنه أقيم أمام الهيكل خارج المبنى كمذبح هيكل هيرود.

وفى الساحة جنوب شرق الهيكل أقيم أيضًا «بحر» من نحاس وهو حوض ضخم دعمه اثنا عشر تمثالاً لثيران (الملوك الأول ٧: ٢٣-٢٦). وأقرب مثال له الحوض لحجرى فى أماثونتى بقبرص، ولكن يمكن مقارنته كذلك بالخزان (؟) المسمى بسو' فى بعض معابد الرافدين. كما كان هناك عشر قواعد أعمدة ذات عجلات دعم كل منها حوضًا نحاسيًا، خمس إلى يمين المدخل وخمس إلى يساره (الملوك لأول ٧: ٢٧-٢٩). وهناك أمثلة لها ولو أنها أصغر كثيرًا فى قبرص ومجدّو. وسنتناول مزية كل هذه المواد فيما بعد؛ أما استعمالاتها العملية فواضحة، ففى أخبار الأيام لثانى ٤: ٦ ورد أن «البحر» كان يستعمله الكهنة فى التطهر (انظر الخروج ٣٠: ١٨-٢) أما الأحواض فتستغل فى غسل الأضاحى.

ه) **الهيكل كمقدِس قومى**. لم يكن الهيكل سوى واحدة من مجموعة منشآت شمل القصر وملحقاته. وفى مناطق أخرى فى الشرق كان المعبد والقصر مرتبطين فى الغالب ولكن ليس بطريقة واحدة. ففى مصر كان المعبد يشغل مساحة أكبر ولم يكن القصر الملحق به منزل الفرعون الدائم؛ بل كان يقيم به فى فترة زيارته المعبد لأدائه المراسم؛ ولم يكن الأمر كذلك فى أورشليم. أما فى سوريا والرافدين فكان لمعبد مجرد ملحق للقصر أو مصلى ملكى يؤدى به الملك وحاشيته العبادات. يصدق هذا بصفة خاصة على معبد تينات الذى سبقت مقارنته بهيكل أورشليم.

من ثم يرى العديد من المفسرين أن هيكل سليمان كان مصلى قصر أو المعبد لخاص بالملك وأسرته. وكان يجاور القصر الذى كان يشغل مساحة أكبر بكثير؛ يشيده سليمان على أرض ابتاعها داود من المال العام وجعله وقفًا. وقدم خلفاؤه لعطايا للهيكل (الملوك الأول ١٥: ١٥ والملوك الثانى ١٢: ١٩) ولكنهم كانوا يسحبون

الأموال من خزانته بحرية كما يسحبون من خزانة القصر (الملوك الأول ١٥: ١٨ والملوك الثانى ١٢: ١٩ و١٦: ٨ و١٨: ١٥). وكانوا يتولون صيانة مبانيه ومحتوياته وتعديلها (الملوك الثانى ١٥: ٣٥ و١٦: ١٠-١٨ و١٨: ١٦ و٢٣: ٤ وما بعدها). وكان لهم منبر فى فنائه (الملوك الثانى ١١: ١٤ و١٦: ١٨ و٢٣: ٣). وأمر يهوآش عماله بتولى مهمة جمع تقدمات المؤمنين وتوزيعها (الملوك الثانى ١٢: ٥-١٧ و٢٢: ٣-٧). خلاصة القول كان هيكل أورشليم «مقدِسًا ملكيًا» كهيكل بيت إيل (عاموس ١٠: ١٣).

كل هذا صحيح تمامًا ولكنه لا يعنى أن الهيكل لم يكن سوى مصلى ملحق بالقصر. فالملك فى تدخله كان يستند إلى حقه فى السيادة المخول له باعتباره المؤسس أو الراعى الخيرى وبمقتضى الامتيازات التى يرث بصفته الدينية ودوره الشرعى فى الدين. لكن الهيكل لم يكن مصلى خاصًا كمقدِس بيت، إيل (عاموس ١٠: ١٣) بل كان «معبد المملكة» أو مقدِسًا قوميًا يؤدى به الملك والناس على السواء العبادات للإله القوى. كما لم يكتسب هيكل أورشليم هذه المكانة بصورة تدريجية على مر السنين؛ بل كانت له منذ إنشائه. فعندما بدأ يربعام بأداء العبادات فى بيت إيل عقب وفاة سليمان مباشرةً كان يسعى صراحةً لمنع رعاياه من التوجه إلى هيكل أورشليم (الملوك الأول ١٢: ٢٦-٣٣) وكان يريد أن يكون لقومه مقدِس فى نطاق سيادته؛ فكانت أورشليم مقدِسًا «للمملكة المتحدة» وكانت فى تصور يربعام ستظل مقدِسًا قوميًا لمملكة يهوذا. وعندما أتى داود بالتابوت إلى أورشليم لم يكن يقصد مصادرته لمصلاه الخاص، بل جعله محورًا للعبادة لكل الأسباط، وحين فكر فى بناء هيكل كان يقصد بناء «بيت» ليهوه يكون فيه فى بيته (صموئيل الثانى ٧: ١-٢). وكان هذا «البيت» الذى بنى سليمان وكرسه مع «جَمِيعُ رِجَالِ إِسْرَائِيلَ» (الملوك الأول ٨:

٥، ١٣، ٦٢-٦٦). وكانت فى الفكرة امتيازات سياسية ودينية بالطبع؛ فكان الهيكل
ـنـصر متجـاورين وكـأن يهـوه والملـك الذى اختـار ليحكـم شـعبه يـسكنان
جاورين، وكانت هذه الحقيقة تعبر عن النموذج الثيوقراطى الأمثل لبنى إسرائيل.

تاريخ هيكل سليمان

كان هيكل أورشليم المقدِس القومى بالعاصمة والمركز الدينى للشعب فإن مـصيره
بط بالتاريخ السياسى والدينى للشعب بالطبع. وظل قائمًا طوال أربعة قرون منذ
ئه وإلى أن دالت المملكة نفسها. ولم يطرأ على بنيته أى تغيير طوال تلك الفـترة
لويلة، ولم يطرأ على مبانيه سوى تعديلات طفيفة. وسـبق أن قلنـا إن الطـابقين
لمويين فى المبنى الجانبى لم يكونا جزءًا من البنية الأصلية؛ وإن صح ذلـك فربمـا
ن آسا مسؤولاً عن البناء الإضافى حين أراد مكانًا لإيداع تقدماته للهيكل (الملوك
ول ١٥: ١٥). وورد فى أخبار الأيام الثانى ٢٠: ٥ أن رحبـة جديـدة بنيـت فى عهـد
وشافاط أدنى مستوى من الرحبة الأصلية التى صارت الدار العليـا عنـد إرميـاء
٢: ١٠. وكان يصل بين الرحبتين باب بناه يوثام (وفقًا للملوك الثانى ١٥: ٣٥) والذى
سبح «الباب الأعلى» عند إرمياء ٢٦: ١٠ و٣٦: ١٠.

وقعت الثورة على عثليا وإعلان يوآش ملـكًا بالتفاصـيل الـتى وردت فى الملـوك
انى ١١ فى ساحة الهيكل؛ وفيها مُسح كل ملوك يهـوذا ممـن جـاءوا بعـد سـليمان.
نت صيانة الأبنية مصدر قلق دائم، وتقدم الرواية التوراتية عـن عهـد يهـوآش
ض التفاصيل عن ذلك. وكان الملك فى البداية أمر الكهنة بأن يأخذوا من عوائـد
كل ما يلزم لإجراء الترميمات (الملوك الثانى ١٢: ٥-٦). ولما امتنعـوا عـن ذلـك
ـدر أمرًا جديدًا بإسناد المهمة للسلطة المدنية. فوُضع صـندوق على بـاب الهـيكل

توضع فيه هبات المؤمنين، ويتولى تفريغه كاتب الملك ليؤجر بالمال عمال الهيكل (الملوك الثانى ١٢: ٧-١٧). وكان هذا الإجراء لايزال ساريًا فى عهد يوشيا إذ علم كاتبه بنبأ اكتشاف «سفر الشريعة» عندما مضى ليفرغ صندوق المال (الملوك الثانى ٢٢: ٣-١٠).

ومن ناحية أخرى كان الملوك يحكمون سيطرتهم على الهيكل، وكانت توجهاتهم الدينية أو اعتباراتهم السياسية تحدد موقفهم منه. فأزال آحاز المذبح النحاسى الذى أقام سليمان وبنى مذبحًا جديدًا كالذى رأى فى دمشق (الملوك الثانى ١٦: ١٠-١٦). وأمر بتفكيك قواعد التماثيل ذات العجلات وأخرج الثيران من قاع البحر؛ والأرجح أنه لم يكن يضمر تغيير ظاهر العبادات، بل كان يريد بعض المال ليؤدى الجزية التى فرض عليه تيجلات بيلصّر (الملوك الثانى ١٦: ١٧)؛ وعندما أمر بإزالة المنبر والمدخل الملكيين من الهيكل لم يكن يسعى إلا إلى إرضاء سادته بإزالة رموز الاستقلال. وأقام الملك المارق منسّى مذابح لآلهة زائفين وصنمًا لأشيرا فى الهيكل (الملوك الثانى ٢١: ٤-٥، ٧).

ومن ناحية أخرى تخلص الملوك الأتقياء من كل ما شاب المقدِس من دنس. فأزال حزقيا الـ 'نَحُشتان' وهى أداة وثنية قدسها بنو إسرائيل كالأفعى النحاسية فى عصر البرية (الملوك الثانى ١٨: ٤). ولكن كان يوشيا من أزالها بعد اكتشاف سفر الشريعة «كل الآنية المصنوعة للبعل وللسارية ولكل أجناد السماء» من الهيكل، والتفاصيل مذهلة: العمود المقدّس وبيت المأبونين حيث كانت النساء ينسجن بيوتًا للسارية والخيل ومركبات الشمس المهداة من ملوك يهوذا، والمذابح التى أقامها ملوك يهوذا فى الرواق، وتلك التى بناها منسّى فى الرحبتين (الملوك الثانى ٢٣: ٤-١٢). إلا أن

صلاحاته لم تعمر طويلاً، ويصف حزقيال ٨ الطقوس التى أقيمت بموافقة رسمية ، الهيكل عشية دماره. وكان الهيكل يعكس حياة الشعب الدينية. وتبين الانحرافات تى شابت العبادات فى مقدِس اليهوية الرسمى مدى خطورة النزعة التوفيقية فى لعتقدات. كما تقدم تفسيرًا جزئيًا لنظرة عدم الرضا إلى الهيكل من جانب بعض ن بنى إسرائيل ممن ثبتوا على دينهم الحق، وهو موضوع سنعود إليه فيما بعد.

كان الملك متصرفًا فى خزانة الهيكل إلا أن الغزاة أيضًا طمعوا فيها؛ فعقب وفاة سليمان مباشرةً استولى شيشق ملك مصر على ما فيها (الملوك الأول ١٤: ٢٦) بل إن حد ملوك بنى إسرائيل - يوآش - لم يتورع عن نهب بيت يهوه بعد انتصاره على مصيا (الملوك الثانى ١٤: ١٤). وكان نهب المقادس مجرد عادة تمارس فى الحروب فى لعصور الغابرة، فهيكل ما بعد السبى نهبه أنطيوكس الشهير، وهيكل هيرود نهبه جند تيتوس.

ولقى هيكل سليمان المصير نفسه وآل إلى الزوال. فبعد غزو نبوخذنصر فى سنة ٥٩٠ ق.م نهبت خزانة الهيكل ومعها الخزائن الملكية (الملوك الثانى ٢٤: ١٣). وبعد لغزو الثانى فى سنة ٥٨٧ ق.م لقى الهيكل مصير مدينة داود وسليمان نفسه. إذ نُهب كل شىء حتى العمودين الكبيرين و «بحر النحاس» حيث تم تكسير المعدن حتى تسنى نقله إلى بابل (الملوك الثانى ٢٥: ١٣-١٧ وإرمياء ٥٢: ١٧-٢٣). وكانت هذه نهاية الهيكل الذى كان مفخرة بنى إسرائيل.

٠١ هيكل ما بعد السبى

ن أرض السبى رأى حزقيال رؤيا عن هيكل جديد فى أورشليم جديدة مثالية. ولا يهمنا كثيرًا وصفه المسهب لمبانيه (حزقيال ٤٠: ١-٤٤: ٩)، فهذا الهيكل لم يقدر له

أن يُبنى قط. إلا أن هذا النبى نفسه رأى هيكل سليمان حين كان لا يزال قائمًا وجاء تصوره لمقدِسه المثالى مماثلاً؛ كما أن هذه الإصحاحات يبدو أنها كانت مصدر إلهام للتصورات اللاحقة للهيكل؛ وقد يصدق ذلك على زربابل فى إعادته بناءه، ويصدق دون شك على هيكل هيرود.

والأهم من ذلك العقلية التى أفرزت هذه الرؤيا: فنحن أمام مصلح يخطط للتعبير بصورة ملموسة عن مفاهيم القدسية والطهر والروحانية التى كانت تجسد روح ما يبشر به. أما ما شاب المقدِس السابق من دنس فمقدر له أن يزول (انظر حزقيال ٤٣: ١-١٢ و٤٤: ٤-٩). وسيقوم الهيكل فى ميدان مقدّس بعيدًا عن أرض الدنس يحيط به سوران على بابيهما حراس لمنع أى غريب من الدخول. ولا يشير حزقيال إلى أية منشآت خاصة بالعبادات عدا مذبح المحرقات أمام الهيكل، وهو مذبح أقرب إلى زجورات مصغرة من ثلاثة طوابق لها رمزية كونية وأسماء فسرت فى ضوء ألفاظ أكدية قريبة (حزقيال ٤٣: ١٣-١٧). وفيما عدا ذلك فالأداة الوحيدة الخاصة بالعبادات التى يذكرها «نوع من المذابح» فى الـ 'هِكَل' يصنع من الخشب يسمى «المَائِدَةُ أَمَامَ الرَّبِّ» (حزقيال ٤١: ٢١-٢٢) أى مائدة خبز التقدمة السابقة. وفى الـ 'دبير' الذى يسميه صراحةً «قُدْسُ الأَقْدَاسِ» (حزقيال ٤١: ٣-٤) ليس هناك أى «تابوت عهد»، فمجد يهوه سيملأ المقدِس (حزقيال ٤٤: ٤) إذ سيتخذه سكنًا له وسط بنى إسرائيل (حزقيال ٤٣: ٧) كما فعل من قبل فى عهد التيه (الخروج ٢٥: ٨). وسيكون الهيكل مركزًا لثيوقراطية يتم إحياؤها (حزقيال ٣٧: ٢٣-٢٨). وكان تأثير هذه المفاهيم الثيوقراطية على الفكر اليهودى أعمق مما كان لوصفه من تأثير على مبانى المستقبل.

وفى سنة ٥٣٨ ق. م. سمح كورش لليهود بالعودة إلى أورشليم وإعادة بناء هيكلهم بها على نفقة الخزانة الملكية؛ كما أعاد لهم ما اغتنم نبوخذنصر من آنية من ذهب وفضة. وحُفظ مرسوم قورش هذا فى صورتين: إحداهما آرامية كما ورد فى مرسوم داريوش الذى سنتحدث عنه بعد قليل (عزرا ٦: ٣-٥) والأخرى بالعبرية (عزرا ١: ٢-٤). وأصالة المرسوم الآرامى ثابتة، أما النص العبرى فإن العديد من الباحثين لا يقرون بصحته. وربما كان هذا الأخير من إنشاء كاتب أخبار الأيام الذى عرف بوجود وثيقة كهذه وأعاد كتابة نصها. ومع ذلك فمن الباحثين من يؤكد صحته ويفترض وجود مرسومين رسميين: مذكرة آرامية موجهة للخزانة الملكية (حفظت بعد ذلك فى المحفوظات) وإعلان بالعبرية موجه لليهود.

وأقام أوائل العائدين من السبى إلى فلسطين مذبحًا مكان المذبح القديم (عزرا ٣: ٢-٦) وشرعوا فى بناء الهيكل بتوجيهات من شيشبَصّر (عزرا ٥: ١٦). ويبدو أنهم توقفوا عند إخلاء موقع الأسوار القديمة من الحجارة وبعض التسوية ثم توقف العمل بسبب العراقيل السامرية وفقًا لعزرا ٤: ١-٥ وبسبب لا مبالاة اليهود وفقًا لحجى ١: ٢. وفى السنة الثانية من عهد داريوش أى ٥٢٠ ق. م. بدأ تنفيذ المهمة من جديد بتوجيه من زربابل ويشوع وبتشجيع من النبيين حجى وزكريا (عزرا ٤: ٢٤-٥: ٢ وحجى ١: ١-٢، ٩ وزكريا ٤: ٧-١٠). وأثارت هذا الأنشطة قلق تتناى مرزبان عبر الفرات وطلب تعليمات داريوش؛ وبعد أن اطلع الإمبراطور على المذكرة التى تركها قورش أمره باحترام ما ورد بها والسماح لليهود بمواصلة عملهم، فأتموه فى ٥١٥ ق. م.

ولا نعرف إلا أقل القليل عن الهيكل. فمرسوم قورش حدد مقاييسه (عـزرا ٦: ٣ والنص شائه للأسف) وأسلوب بنائه عبارة عن ثلاثة صفوف من الأحجار وصـف من الخشب (عزرا ٦: ٤ وانظر ٥: ٨) كما فى منشآت سليمان. ومن المؤكد تمامًا أنه اتبع تخطيط الهيكل السابق، ومن المرجح أنه كان بالحجم نفسه. ويتبين من سـفرى عزرا ونحميا أن بعض الأبنية ألحقت به، وتذكرنا غرف التقدمات التى أتى بها عزرا (عزرا ٨: ٢٩) بالمبنى الجانبى من هيكل سليمان (الملـوك الأول ٦: ٥-١٠) وبـالغرف الجانبية فى حزقيال ٤١: ٥-١١ و٤٢: ١-١٤. وتم تسكين طوبيا فى هـذه الغـرف إلى أن أخلاه منها نحميا (نحميا ١٣: ٤-٩).

ويقول عزرا ٣: ١٢-١٣ وحجى ٢: ٣ إن من بقى من الجيل الأقدم الذى رأى الهيكل السابق بكوا لدى رؤية الهيكل الجديد الذى كان «لا شىء» بالمقارنة. وتعجل البعض باستنتاج أن الهيكل الثانى كان منشأة وضـيعة، إلا أن هـذين النـصين يـشيران إلى البداية الأولى للعمل لا إلى البناء بعد إتمامه. ونص عزرا مستوحى من نـص حـجى ويرجح أن النفقات التى سمح بها قورش من الخزانة الملكية وداريوش من ضرائـب عبر الفرات (عزرا ٦: ٤ و٨) لم تسدد كاملة وأن اليهود اضطروا لجمع المال الـلازم محليًا من أفراد من غير ذوى الـثراء؛ إلا أن تقريـر تتنـاى يـوحى بـأن العمـل كان مستمرًا وينفذ بعناية (عزرا ٥: ٨) وحتى إن لم يحقق فى النهاية ما كان عليه هـيكل سليمان من جلال أسطورى، فـالأرجح أنـه كان كافيًـا تمامًـا للعبـادة. ولتـشجيع البنائين وعدهم حجى بتدفق ثروات الأغيار وأن مجد المقدِس الجديد سـيفوق مجـد القديم (حجى ٢: ٧-٩).

وفى مطلع القرن الرابع قبل الميلاد كتب هيكاتيوس الأبديرى نقلاً عن يوسفوس (c. Apionem, I, xxii) أن الهيكل كان منشأة ضخمة يحيط بها سور وبجواره مذبح من الحجارة بحجم مذبح سليمان نفسه كما ورد فى أخبار الأيام الثانى ٤: ١ ومذبح حزقيال (حزقيال ٤٣: ١٣-١٧). وفى داخل المبنى كان هناك مذبح وثريا ذهبية لا تنطفئ شعلاتها. وبعد قرن من الزمان تصف رسالة أرستيا التى تدخل ضمن الكتابات الدعائية اليهودية المقدِس وتؤكد على أبهته بأسواره الثلاثة التى تحدد الساحات والستار المتدلى أمام الباب والمذبح والمنحدر الصاعد إليه. ويورد يوسفوس فى Ant., XII, iii, 4 أمرًا لأنطيوكس الثالث من الحقبة نفسها دافع البعض مؤخرًا عن صحته بآراء قوية. وكالنقوش التى دونت فيما بعد على الحاجز الذى يفصل ساحة الأغيار فى هيكل هيرود حظر هذا الأمر على أى أجنبى دخول المقدِس. وربما علق أمر أنطيوكس هذا أو نقش فى موضع مماثل بهيكل زربابل، وربما على «حائط دار المقدِس الداخلية» التى أراد ألكيمس الذى اعتلى الكهانة العليا بالقوة أن يهدمه إرضاء لليونانيين (المكابيين الأول ٩: ٥٤).

ويمدنا سفر المكابيين الأول ببعض التفاصيل عن الهيكل ضمن سرده تفاصيل نهب أنطيوكس له فى سنة ١٦٩ ق. م.، فاستولى على المذبح الذهبى والثريا ومائدة التقدمات والأستار والحلية الذهبية والآنية النفيسة والكنوز (المكابيين الأول ١: ٢١-٢٤ والمكابيين الثانى ٥: ١٥-١٦). وكقصة هليودورس (المكابيين الثانى ٣) تفترض هذه القصة أن الهيكل كان ثريًا. ففى سنة ١٦٧ ق.م تدنس الهيكل المنهوب بإبطال القرابين الشرعية وإدخال ديانة زيوس أولمبيوس فيه (المكابيين الأول ١: ٤٤-٤٩ والمكابيين الثانى ٦: ١-٦)، وكان هذا «الرِّجْس الْمُخَرِّب» بحق (دانيال ٩: ٢٧ و١١:

٣١). وبعد ثلاث سنوات وفى سنة ١٦٤ ق.م قام يهوذا المكابى بتطهير الهيكل وترميمه وبنى مذبحًا جديدًا وأعاد إلى المقدِس الثريا ومذبح البخور والمائدة والأستار، وعادت العبادات وأصبح هذا التكريس الجديد عيدًا يحتفل به كل سنة منذ ذلك الحين (المكابيين الأول ٤: ٣٦-٥٩).

وبعد مئة سنة عندما استولى پمپى على أورشليم دخل الهيكل ولكنه احترم المقدِس ولم يمس خزانته التى يقدر ما حوته آنذاك بألفى طالين. وفى ٢٠-١٩ ق. م. شرع هيرود فى إعادة بناء الهيكل بأكمله وأتم الأعمال الأساسية فيه فى عشر سنوات. إلا أن هيكل هيرود ليس من مؤسسات العهد القديم.

٤. لاهوت الهيكل

كان هيكل سليمان المركز الدينى لبنى إسرائيل وظل كذلك حتى بعد انفصال المملكتين، وذلك على الرغم من بناء يربعام مقدِسًا ينافسه فى بيت إيل. وعندما تنبأ أهيا - وهو نبى من شيلوه - بالشقاق السياسى كان لايزال يتحدث عن أورشليم باعتبارها المدينة المختارة من قبل يهوه (الملوك الأول ١١: ٣٢)، ولم يتوقف المؤمنون فى المملكة الشمالية عن التطلع إلى أورشليم، وحتى بعد سقوطها ظل الحجيج من شكيم وشيلوه والسامرة يتوافدون على أطلال هيكلها بتقدماتهم (إرمياء ٤١: ٥). ويكمن سبب اعتبار أورشليم «المدينة المقدسة» فى وجود الهيكل بها. لذا فلابد لنا من محاولة تحديد مكانة الهيكل.

(أ) الهيكل مقرًا لحضور الإله. كان الهيكل «بيت الرب». وعندما نقل التابوت إليه تملك الرب بيته وملأت الهيكل سحابة (الملوك الأول ٨: ١٠)، السحابة التى كانت علامة حضور يهوه فى خيمة الاجتماع فى قصص التيه (الخروج ٣٣: ٩ و٤٠: ٣٤-٣٥

والعدد ١٢: ٤-١٠). وفى القصيدة القصيرة التى تلا سليمان بمناسبة التكريس قال إنه بنى ليهوه «بَيْتَ سُكْنَى مَكَانًا لِسُكْنَاكَ إِلَى الأَبَدِ» (الملوك الأول ٨: ١٣)، وتذكرنا ظلمة الـ 'دبير' حيث توج يهوه فوق التابوت والكروبيم بالضباب (الملوك الأول ٨: ١٢). هذا الإيمان بحضور يهوه فى هيكله كان السبب فى أداء العبادات به وفى العادات الدينية للمؤمنين فيه. ويقدم لنا ما فعل حزقيا مثالاً شديد الوضوح، فعندما تلقى رسالة التهديد من سنحاريب «صعد إلى بيت الرب ونشرها أمام يهوه» (الملوك الثانى ١٩: ١٤). وصلة المزامير بالعبادات وبالهيكل واضحة، فهى تتحدث كثيرًا عن الولاء «لبيت يهوه» أو «الديار يهوه»، وذلك لثقة كتّابها فى أن الرب يسكن الهيكل (مثلاً المزامير ٢٧: ٤ و٤٢: ٥ و٧٦: ٣ و٨٤ و١٢٢: ١-٤ و١٣٢: ١٣-١٤ و١٣٤ إلخ).

ويشاركها الأنبياء هذا الإيمان على الرغم من تحفظاتهم على العبادات التى تؤدى به: «الرَّبَّ يُزَمْجِرُ مِنْ صِهْيَوْنَ وَيُعْطِي صَوْتَهُ مِنْ أُورُشَلِيمَ» (عاموس ١: ٢). ويدعى أشعياء لتولى منصب نبى عندما كان فى الهيكل إذ رأى فى المنام يهوه جالسًا على عرشه وسحابة تملأ المقدِس كتلك التى ملأته يوم تكريسه (أشعياء ٦: ١-٤). وبنى الهيكل فوق «جَبَلَ بَيْتِ الرَّبِّ» (أشعياء ٢: ٢-٣) واتخذ اسم صهيون مدلولاً دينيًا من عصر أشعياء فصاعدًا. وعرش مجد يهوه فى صهيون عند إرمياء أيضًا (إرمياء ١٤: ٢١). وحضور يهوه وسط شعبه نعمة تزول إذا فقد الشعب إخلاصه. وفى الهيكل نفسه أطلق إرمياء دعوته ضد الهيكل وضد إيمان أعمى بمبنى لا تصاحبه رغبة من المؤمن فى إصلاح حياته (إرمياء ٧: ١-١٥ و٢٦: ١-١٥). ورأى حزقيال أيضًا زوال مجد يهوه عن الهيكل بعد أن دنسته خطايا بنى إسرائيل (حزقيال ٨-١٠)؛ لكن الرب

سيعود للهيكل الجديد الذى سيصبح مكان عرشه وسيعيش إلى الأبد وسط بنى إسرائيل (حزقيال ٤٣: ١-١٢) وحينئذ يصبح اسم أورشليم «يهوه هناك» (حزقيال ٤٨: ٣٥). وبعد العودة يدعو الأنبياء من جديد إلى إعادة بناء الهيكل، وسبب ذلك أن الرب عائد ليعيش فى أورشليم (حجى ١: ٩ وزكريا ٢: ١٤ و٨: ٣). ولا يزال الهيكل ذلك المسكن المقدّس بمثابة محور الديانة اليهودية.

وشهدت تلك الحقبة نفسها تطورًا لفكرة حضور الإله فى الهيكل. فلو كان الرب ساكنًا فى هذا «البيت» ولو أطلق صوته من صهيون (عاموس ١: ٢ وأشعياء ٢: ٣ وميخا ٤: ٢) ولو كان يعمل من مقدِسه (المزامير ٢٠: ٣ و١٣٤: ٣) ولكن هل كانت هناك شبهة فى قصر حضوره على الهيكل المادى أو تقييده به على الأقل؟ كان الفكر اللاهوتى واعيًا بالتوتر القائم بين تسامى يهوه الذى اعتبر منذ البداية سيدًا للكون وقربه التاريخى والإنسانى من بنى إسرائيل. يوجه الكاتب التثنوى لسفرى الملوك السؤال ويجيب عنه فى الدعاء الذى يدعو به على لسان سليمان فى تكريس الهيكل: «هَلْ يَسْكُنُ اللهُ حَقًّا عَلَى الأَرْضِ؟ هُوَذَا السَّمَاوَاتُ وَسَمَاءُ السَّمَاوَاتِ لاَ تَسَعُكَ، فَكَمْ بِالأَقَلِّ هَذَا الْبَيْتُ الَّذِى بَنَيْتُ؟» (الملوك الأول ٨: ٢٧). والحل نجده فى الفقرة التالية: الدعاء المخلص فى الهيكل، ويهوه يسمع دعاءهم فى السماء حيث يسكن (الملوك الأول ٨: ٣٠-٤٠). ولتحاشى السطحية فى فهم فكرة حضور الإله قالوا إن « اِسْمَ الرَّبِّ» الذى يسكنه (الملوك الأول ٨: ١٧، ٢٩) مسايرة للمعنى التثنوى (التثنية ١٢: ٥، ١١). فالاسم فى العقلية السامية يعبر عن الشخص ويمثله: فالرب حاضر بصورة ما حيثما كان «اسم يهوه». وجاء آخر تطور لهذا اللاهوت عندما طورت اليهودية

فكرة الـ 'شِكيناه' (السكن) فى محاولة للتعبير عن حضور الإله وسط بنى إسرائيل دون الإقلال من تساميه.

(ب) **الهيكل علامة الاختيار.** كان هذا الحضور منة كما قلنا. فالرب اختار أن يعيش وسط من ينتمون إليه واختار السكنى فى هذه المدينة وفى هذا الهيكل تحديدًا. وقبل بنائه تميز موقعه بتجلٍ (صموئيل الثانى ٢٤: ١٦ وأخبار الأيام الثانى ٣: ١). واختار يهوه صهيون بيتًا له (المزامير ١٣٢: ١٣) فصهيون الجبل الذى اختاره الرب لسكناه (المزامير ٦٨: ١٧ وانظر ٧٦: ٣ و٧٨: ٦٨). ويؤكد التثنية بصورة تفوق تأكيده على اختيار الشعب أن يهوه اختار هذا الموضع وسطًا بين كل الأسباط ليكون اسمه فيه وليكون سكنًا له (التثنية ١٢: ٥) وهى معادلة ترِد كاملة أو بصيغ مختصرة بما لا يقل عن عشرين مرة فى هذا السفر. و «المكان» نفسه لم يعرَّف قط باسمه، بل اعتبرته العصور اللاحقة فى أورشليم والهيكل الذى فيها والذى جعله يوشيا مركزًا لديانة الشعب. والفكرة نفسها ترجع إلى عصر يوشيا. وكانت نتيجة لاختيار الرب داود وللوعد الذى وعدت به أسرته فى أورشليم (انظر الملوك الأول ٨: ١٦ (يونانى) وأخبار الأيام الثانى ٦: ٥-٦ والملوك الأول ١١: ١٣ و٣٢). وفى النهاية اقتنع الشعب بذلك نتيجة لحدث تاريخى هو خلاص أورشليم من حصار سنحاريب فى عهد حزقيا. وأوفى يهوه بوعده: «وأحمى هذه المدينة لأخلصها من أجل نفسى ومن أجل داود عبدى» (الملوك الثانى ١٩: ٣٤ وأشعياء ٣٧: ٣٥). وربما صيغت معادلة التثنية فى ذلك العصر ونجد لها صدى فى الملوك الأول ٨: ٤٤، ٤٨ و١١: ١٣، ٣٢، ٣٦ و١٤: ٢١ والملوك الثانى ٢١: ٧ و٢٣: ٢٧ وما يقابلها فى سفرى أخبار الأيام.

كان إنقاذ الهيكل فى سنة ٧٠١ ق.م العلامة المشهودة للاختيار الإلهى، ونتجت عن ذكرى هذا الخلاص المعجز ثقة بأن الهيكل سيكون دومًا ملاذًا ومصدرًا للحماية. وما فتئ بنو إسرائيل يرددون «هَيْكَلُ الرَّبِّ هَيْكَلُ الرَّبِّ هَيْكَلُ الرَّبِّ هُوَ!» وظنوا أنهم فى أمان من الدنيا (إرمياء ٧: ٤). وكان دمار هذا الهيكل فى سنة ٥٨٧ ق.م امتحانًا أليمًا لإيمان بنى إسرائيل ولكنهم لم يعتبروا أن كل شيء ضاع. فكان الاختيار سيتجدد؛ فبعد العودة من السبي يعلن زكريا أن يهوه سيختار أورشليم من جديد (زكريا ١: ١٧ و٢: ١٦ و٣: ٢) ويتخذ نحميا معادلة التثنية ويذكّر الرب بوعده بلم شمل المنفيين فى المكان الذى كان اختار سكنًا لاسمه (نحميا ١: ٩).

(جـ) **رمزية الهيكل**؟ سعى الفكر اليهودى لا سيما فى بعض الأعمال الخارجية وكذلك فى الفكر الهيلينى متمثلاً فى يوسفوس وفيلون إلى إيجاد رمزية كونية فى الهيكل؛ فكان تل الهيكل عندهم مركز العالم. وظهرت أفكار مماثلة عند «آباء الكنيسة» وعلماء اللاهوت فى العصور الوسطى، وسعى بعض الباحثين المحدثين إلى إيجاد تفسير رمزى من خلال البحث عن أوجه تشابه بين المفاهيم الدينية للشرق القديم.

وما يؤيد هذه النظريات فى الكتاب المقدس ضعيف للغاية. فليس فيه ما يؤيد فكرة تل الهيكل واعتباره مركز العالم، وأقصى ما يمكن قوله إن الطريق تمهد للفكرة عندما رفع جبل صهيون إلى مرتبة «الجبل المقدّس» أو عندما ارتبطت فى الشعر بسافون بيت الآلهة. ولكن ليس هناك نص واحد يوحى بأن الهيكل نفسه له مكانة كونية. يقول أحد المزامير المتأخرة: «وَبَنَى مِثْلَ مُرْتَفَعَاتٍ مَقْدِسَهُ كَالأَرْضِ الَّتِي أَسَّسَهَا إِلَى الأَبَدِ» (المزامير ٧٨: ٦٩) إلا أن كل ما تعنيه الفقرة أن اختيار الرب

صهيون سكنًا له ولداود عبدًا له (انظر الفقرتين ٦٨ و٧٠) حاسم وثابت ثبات السماء والأرض. والعبارة لا تضيف شيئًا لما قلنا عن الهيكل باعتباره علامة اختيار الرب. وليس هناك سوى نقطة واحدة تبدو ثابتة، فالرمزية الكونية لمذبح حزقيال يمكن استنباطها من الأسماء التى يطلق على مختلف أجزائه. إلا أن حزقيال كان نبيًا يستعير صوره من الخلفية الأجنبية التى كان يعيش فيها ويصف مذبحًا مثاليًا لهيكل لم يُبن.

وإذا عدنا للهيكل الحقيقى أى هيكل سليمان سيتذكر القارئ أن تخطيطه وزخرفته كانا مستلهمين من الخارج ونفذهما عمال أجانب. ولا ندرى أية رمزية أضفى هؤلاء الأجانب على هذا التخطيط أو هذه الزخرفة، ولا نعرف ما إذا كان بنو إسرائيل تقبلوا هذه الرمزية. ومن العسف أن نفترض أن أجزاء الهيكل الثلاثة كانت تمثل أجزاء العالم الثلاثة: لا شك أن الـ 'دبير' كان رمزيًا، أما ما كان يرمز إليه فنجد له تفسيرًا فى النص، وهى ليست رمزية كونية؛ فهو يرمز إلى السحابة التى تخفى فيها الرب (الملوك الأول ٨: ١٢). ومن المستبعد تمامًا أن ترمز الدعامتان النحاسيتان إلى الشمس والقمر أو إلى الصيف والشتاء أو أن ترمز الشمعدانات العشرة إلى الكواكب الخمسة مرتين أو أن ترمز قواعد الأعمدة للسحب الحبلى بالمطر أو فى القول بأن «بحر» النحاس يمثل مياه النشأة الأولى. ويقال إن هذا «البحر» يقابل الـ 'أبسو' فى معابد الرافدين وهو اسم يرمز أيضًا إلى المحيط الكائن تحت الأرض. ولكن ليست لدينا معلومات وافرة عن كنه هذا الـ 'أبسو' فى المعابد وليست لدينا أية معلومات على الإطلاق عن قيمته الرمزية. ويعرف «بحر» هيكل

سليمان فى العبرية بكلمة 'يَم' وتعنى البحر أو بحيرة أو نهر كبير (كالنيل أو الفرات) ولكنها اتخذت فى العبرية اللاحقة مدلول الحوض أو الراقود أيضًا.

ولو كانت للهيكل ومحتوياته مكانة كونية لظهرت المشكلة اللاهوتية الخاصة بكيفية سكنى الرب فيه والتى سبق أن تناولنا بصورة مختلفة تمامًا، ولوُجد حل المشكلة؛ فكان الرب سيد الكون سيسكن الهيكل الذى كان صورة للكون. إلا أن الفكر الإسرائيلى لم يكن يتحرك بهذه الأنماط، فكان بنو إسرائيل وحتى نهاية المملكة يواجهون مفارقة: فهناك بيت من صنع البشر يسكنه إله لا تسعه للسموات (الملوك الأول ٨: ٢٧) وبالتالى ميزوا بين الهيكل الذى يتعبد فيه البشر، والسماء التى يسكنها الرب (الملوك الأول ٨: ٣٠). فلم يعتقدوا أن الهيكل يمثل الكون ولم تظهر أفكار الرمزية الكونية إلا بعد فترة طويلة.

وإذا لم تكن للهيكل قيمة رمزية فعلينا أن نبحث عن مفتاحه لا فى الأساطير ولا فى علم الكونيات، بل فى تاريخ بنى إسرائيل. فديانة بنى إسرائيل ليست ديانة أساطير أو ديانة تقوم على الطبيعة، بل ديانة تاريخية. فكما كانت الأعياد الدينية الكبرى تذكرة بأحداث الخروج، وكما كان تابوت العهد تذكرة بحلف الرب مع شعبه المختار كان الهيكل تذكرة ورمزًا لاختيار يهوه أورشليم وأسرة داود، ثم للحماية التالية التى أوليت لهذه المدينة ولهذه الأسرة.

(ء) **معارضة الهيكل.** أكدنا فيما سبق على مكانة الهيكل فى حياة بنى إسرائيل الدينية والتوجه الإيجابى الذى اتخذه الأنبياء أنفسهم منه حتى فى لعنهم ما اعتوره من مفاسد. بيد أنه كانت هناك معارضة للهيكل نفسه. فحين أراد داود أن يبنى هيكلاً نقل إليه ناثان رسالة من يهوه يقول فيها إن داود لن يبنى «بيتًا» ليهوه، بل

سيجعل يهوه لداود «بيتًا» (أسرة ملَكية). ولم يحدث أن كان ليهوه بيت منذ أخـرج ى إسرائيل من مصر ولم يطلب منهم بيتًا (صموئيل الثانى ٧: ٥-٧). ولا يعنى هذا ن يهوه رفض هيكل داود وتقبل هيكل سليمان من بعده كما فهم شـارح صـموئيل لثانى ٧: ١٣ (وكذلك منقح الملوك الأول ٥: ١٩ وأخبار الأيـام الأول ١٧: ١٢ و٢٢: ١٠ ـ٢٨: ٦ وأخبار الأيام الثانى ٦: ٨-٩). بل يعنى أن يهوه لم يكن يريد بناء هيكل على لإطلاق، بل كان يريد الحفاظ على عادات الصحراء. ونبوءة ناثان تحـذف أى ذكـر لحقيقة أن هناك هيكلاً شيد فى شيلوه. لذا يبدو أن بعض بنى إسرائيـل رأوا فى بنـاء «بيت» ليهوه عملاً يدخل فى بـاب الكفـر واعتـبروه خـضوعًا لنفـوذ ديانـة البعـل «القائمة» فى كنعان، ونحن نعلم علم اليقين أن مؤسسة الهيكل واكبها خطر النزعـة التوفيقية فى العقائد وأن هذا الخطر لم يُتفادَ دائمًا كما رأينا.

واستمرت هذه المدرسة الفكرية التى نبذت الهيكل قائمة ولو أنها نادرًا ما تـذكر. والركابيون، تلك الطائفة من الـرجعيين اليهـويين ممـن عاشـوا فى خيـام ولـم يبنـوا لأنفسهم بيتًـا (إرميـاء ٣٥)، رأوا ألا داعى لبنـاء بيـت لإلههـم، وعنـدما فـروا إلى أورشليم بحثًا عن ملاذ لـم يحـضروا صـلوات الهـيكل إلا بعـد أن أقـنعهم إرميـاء بحضورها (إرمياء ٣٥: ٢). وعندما أعيد بناء الهيكل بعد السبى احتج أحد الأنبيـاء قائلاً: «هَكَذَا قَالَ الرَّبُّ: «السَّمَاوَاتُ كُرْسِيِّي وَالأَرْضُ مَوْطِئُ قَدَمَيَّ. أَيْنَ الْبَيْتُ الَّذِي تَبْنُونَ لِي وَأَيْنَ مَكَانُ رَاحَتِي؟» (أشعياء ٦٦: ١). والسؤال الموجـه فى الملـوك الأول ٨: ٢٧ يتلقى إجابة تختلف عن تلك التى وردت فى التثنية وهى: يهوه لـيس فى حاجـة لهيكل.

وفى إشارة إلى نبوءة ناثان يستشهد اسطفانوس الشماس صراحةً بأشعياء ٦٦: ١ ويقول أمام اليهود إن «الْعَلِي لاَ يَسْكُنُ فِي هَيَاكِلَ مَصْنُوعَةٍ بِالأَيَادِى» (أعمال الرسل ٧: ٤٨). والمسيح عيسى نفسه متهم بأنه قال: «إِنِّي أَنْقُضُ هَذَا الْهَيْكَلَ الْمَصْنُوعَ بِالأَيَادِى وَفِي ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ أَبْنِي آخَرَ غَيْرَ مَصْنُوعٍ بِأَيَادٍ» (مرقس ١٤: ٥٨). والحقيقة أنه ورد عنه فى يوحنا ٢: ١٩ أنه قال: «انْقُضُوا هَذَا الْهَيْكَلَ وَفِي ثلاَثَةِ أَيَّامٍ أُقِيمُهُ». إلا أن هذا المبشر يفسر قائلاً إنه «كان يتحدث عن هيكل جسده». وكان السبب فى انتهاء الاقتصاد القديم أنه نُسخ، فامتيازات الهيكل المادى من أنه مقعد حضور الإله وعلامة اختياره شعبه انتقلت لجسد «الكلمة» التى تجسدت لحمًا والتى صارت منذ ذلك الوقت «المكان» الذى نرى فيه «حضور الرب وخلاصه».

الفصل الرابع

مركزية الديانة

أصبح هيكل أورشليم بمرور الوقت المكان الوحيد الذى يجوز فيه شرعًا أداء العبادات التى تصحبها قرابين؛ وتم تدميره فى سنة ٧٠م. وحُرمت اليهودية منذ ذلك الحين من كل من المذبح والقربان. إلا أن الهيكل لم يكتسب هذه المكانة الفريدة بين ليلة وضحاها؛ بل سبقت ذلك سنوات طويلة من الصراع الشاق ضد المقادس المنافسة وضد التيار المؤيد للا مركزية.

١. المقدِس المركزى أم المقدِس الوحيد؟

كان هناك العديد من المقادس فى فلسطين فى عصر القضاة وفى أوائل عصر المملكة، وحتى «الأماكن المرتفعة» كانت تعتبر مؤسسات شرعية؛ لكن هذا لا يعنى أن أماكن العبادة المختلفة هذه كانت كلها متساوية فى المكانة. وكان هناك رباط دينى يحفظ تماسك اتحاد الأسباط، وعندما شاركت الأسباط كلها فى ديانة واحدة فى مقدِس مركزى كان وجودهم شاهدًا على هذا الرباط الدينى ومؤكدًا إياه. ومن المؤكد تقريبًا أن هذه الاجتماعات كانت تعقد فى البداية فى شكيم لأنها المكان الذى أبرم الأسباط فيه حلف اتحادهم. أما مكان العبادة فتغير بانتقال التابوت إذ كان التابوت رمز حضور الرب وسط شعبه. ويشير المنقح التثنوى لسفر يشوع ٨: ٣٣ إلى وجود التابوت فى شكيم ولكن من المؤكد أنه أودع فى مبنى بشيلوه فى عصر القضاة،

والأرجح أنه ظل بشيلوه لبعض الوقت آنـذاك لأن الأسـباط كانـوا يتجمعـون بهـا ويحجون إليها منذ أقدم العصور. ونظـرًا لأن المـكان الذى أودع فيـه التـابوت كان المقدِس المركزى بالنسبة للأسباط ظهرت سلـسلة مـن المـشكلات كان لا بـد مـن مواجهتها بعد أن أسر الفلسطينيون التابوت وفككوا هيكل شيلوه، فأين يذهب بنو إسرائيل لأداء عباداتهم الجماعية «أمام يهـوه»؟ ويبـدو أن جبعـون اتخـذت مكانـة شيلوه فى تلك السنوات الأليمة. فورد فى صموئيل الثانى ٢١: ٦ (تم تـصحيحها بمـا يتفق والنسخة اليونانية) أن مقدِس جبعون كان يقع على «جبل يهوه»، ومما يذكر أن سليمان فى مستهل عهده ذهب أولاً إلى جبعون ليقدم قربانًا بها وهناك تلقى رسالة إلهية، ويرد ذكر جبعون فى النص نفسه باعتبارها «المرتفعة العظمى» ((الملوك الأول ٣: ٤-١٥). وإذا ربطنا بين مرتفعة جبعون ومقدِس المصفاة فى بنيامين كمـا ذهـب البعض يلاحظ أنها كانت مكانًا مهمًا فى عهد كل من صـموئيل وشـاول (صـموئيل الأول ٧: ٥ وما بعدها و١٠: ١٧) أى بعد دمار شيلوه. وأخيرًا فإن أخبار الأيـام الأول ١٦: ٣٩ و٢١: ٢٩ وأخبار الأيام الثانى ١: ٣ كلها تؤكد أن «خيمة الاجتمـاع» أودعـت جبعون؛ فهل هذه رواية محرفة عن السنوات التى كانت جبعون فيهـا مقـدِس بـنى إسرائيل المركزى لفترة قصيرة؟

لم يكن المقدِس المركزى للأسباط المقدِس الوحيد. وتضم كتب التـاريخ شـواهد على أن ديانة يهوه كانت تمارس فى مناطق عدة فى وقت واحد. ولم نتناول فى الفصل الثانى سوى أهم هذه المقادس أو تلك التى توفر لدينا أكبر قدر من المعلومات عنها، ولكن لو أمكن استعمال الشواهد المتوفرة فى العهد القـديم لأمكـن وضـع قائمـة أطول كثيرًا ودون أن تكتمل. فبعد الغـزو أسـكن بنـو إسرائيـل إلههـم القـوى فى

العديد من مقادس الكنعانيين. ومع أن عدد هذه المقادس القديمة ربما ساهم فى مضاعفة عدد المقادس فى إسرائيل فإنه لا يقدم التفسير الجوهرى. فهذا التفسير نجده فى التطور المتتابع للمجتمع. وبعد الاستقرار وهنت الروابط القبَلية وزادت مكانة العشيرة ورسَّخت الجماعات المستقلة أقدامها فى الأرض التى استزرعت؛ وكان لهذه العملية تأثير على الديانة حيث باتت مسألة تهم القرية أو المدينة. وأدت الإقليمية فى السياسة إلى إقليمية فى الدين، وشكلت الأخيرة ثقلاً موازنًا للحركة الساعية لجمع الأسباط حول مركز مشترك للدين والعبادة.

أقر «سفر العهد» الذى كان شريعة اتحاد الأسباط بمشروعية تعدد المقادس. وتستهل هذه المجموعة من التشريعات بتشريع عن المذابح (الخروج ٢٠: ٢٤-٢٦) يجيز تقديم القربان، وبذلك أصبح اكتساب البركة الإلهية ممكنًا حيث يقول يهوه «فِي كُلِّ الأَمَاكِنِ الَّتِي فِيهَا أَصْنَعُ لاِسْمِي ذِكْرًا». إلا أن هذا لا يجيز الفوضى فى العبادة العامة؛ فالمذابح وبالتالى المقادس لا يجوز إقامتها فى مواضع تُختار عشوائيًا، بل حيثما يعلن الرب عن حضوره بصورة ما؛ وبذلك نعود إلى قصص التأسيس التى تناولنا من قبل. وتظل هناك حقيقة هى إمكانية وجود مقادس بعدد المواضع التى يدرَك فيها حضور الإله.

٢. هيكل سليمان والمقادس المنافسة

(أ) جاذبية أورشليم. إن مذبح داود بأورشليم يتسق مع هذا التشريع؛ إذ أقيم فى الموضع الذى ظهر فيه ملاك يهوه (صموئيل الثانى ٢٤: ١٦-٢٥). إلا أن داود كان نقل تابوت العهد - تلك الأداة الدينية المقدسة لدى كل الأسباط- إلى أورشليم. وبذلك وصل تراثًا انقطع حين كان التابوت فى أيدى الفلسطينيين. وكان لأورشليم فى ذهنه

أن تخلف شيلوه فى مكانة المقدِس المركزى لبنى إسرائيل. إلا أن هذا الهدف لم يتحقق فى حياة داود؛ فحتى بعد وفاته ظلت جبعون «المرتفعة العظمى» وزارها سليمان حتى قبل أن يقدم القرابين بجوار تابوت العهد (الملوك الأول ٣: ٤-١٥).

لم تصبح أورشليم مدينة إسرائيلية إلا بعد استقرار بنى إسرائيل فى كنعان بفترة طويلة. فغزو داود وشخصيته جعلا منها العاصمة السياسية، ووجود التابوت جعل منها العاصمة الشرعية فى نظر الأسباط. ومع ذلك ظلت أورشليم نطاقًا خاصًا للملك ولم تصبح مركز عبادات الشعب العامة إلا بعد أن بنى سليمان هيكلاً للتابوت. واستدعى سليمان شيوخ بنى إسرائيل لتكريس المقدِس الجديد (الملوك الأول ٨: ١) وتوافد الزوار من أقصى بقاع مملكته «مِنْ مَدْخَلِ حَمَاةَ إِلَى وَادِى مِصْرَ» (الملوك الأول ٨: ٦٥)؛ ومنذ ذلك الحين أخذت جموع الحجيج تتوافد على أورشليم تجذبها عظمة التعبد فى بنائها المهيب الذى كان مفخرة الشعب.

(ب) **انشقاق يربعام دينيًا.** كانت جاذبية أورشليم باعتبارها المركز الدينى تعنى وجود مركزية ما للديانة، وترتبت عليها نتيجة أخرى أيضًا حيث عززت الوحدة السياسية للمملكة. لذا فإن الانقسام السياسى الذى وقع بعد انسحاب أسباط الشمال عقب وفاة سليمان تلاه شقاق سياسى. والدافع الذى أدى إلى هذا الشقاق يرد فى كلمات على لسان يربعام: «إِنْ صَعِدَ هَذَا الشَّعْبُ لِيُقَرِّبُوا ذَبَائِحَ فِي بَيْتِ الرَّبِّ فِي أُورُشَلِيمَ يَرْجِعْ قَلْبُ هَذَا الشَّعْبِ إِلَى سَيِّدِهِمْ إِلَى رَحُبْعَامَ مَلِكِ يَهُوذَا» (الملوك الأول ١٢: ٢٧). ولوقف هذا المد «عَمِلَ عِجْلَيْ ذَهَبٍ، وَقَالَ لَهُمْ: 'كَثِيرٌ عَلَيْكُمْ أَنْ تَصْعَدُوا إِلَى أُورُشَلِيمَ. هُوَذَا آلِهَتُكَ يَا إِسْرَائِيلُ الَّذِينَ أَصْعَدُوكَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ'.

وَوَضَعَ وَاحِدًا فِي بَيْتِ إِيلَ وَجَعَلَ الآخَرَ فِي دَانَ ... وَكَانَ الشَّعْبُ يَذْهَبُونَ إِلَى أَمَامِ أَحَدِهِمَا حَتَّى إِلَى دَانَ» (الملوك الأول ١٢: ٢٨-٣٠).

لم يكن هذا تغييرًا فى الديانة، فالإله الذى دعا يربعام أتباعه لعبادته كان يهوه الذى أخرج بنى إسرائيل من مصر. وتكمن البدعة فى الرمز الدينى فى «العجلَين الذهبيين». إلا أن كلمة 'عِجِل' التى تعنى «عِجل» قد تعنى الثور الفتى أيضًا وهو المعنى المقصود هنا. وكانا صنمين خشبيين مطليين بالذهب. ومن المؤكد أن هذين الوثنين لم يكن يقصد بهما أصلاً أن يجسدا يهوه. فالحيوان المقدس فى الديانات البدائية فى آسيا الصغرى والرافدين ومصر لا يمثل الإله ولا يلتبس مع الإله؛ بل يجسد صفاته أو مجرد زخرفة تزين عرشه أو دعامة له. وهناك أمثلة عديدة باقية لآلهة تمتطى الحيوان الذى يرمز إليها. وكان هيكل أورشليم يضم التابوت، وكان الكروبان فوقه يمثلان عرش يهوه؛ واحتاج يربعام إلى شىء مماثل للمقادس التى بنى، فجعل من «عِجْلَى الذَّهَب» عرشًا للإله الخفى. وربما كان بذلك يبعث الحياة من جديد فى تراث قديم خاص بأسباط الشمال؛ فمن الواضح أن هناك صلة ما بين الإجراء الذى اتخذ يربعام وقصة العجل الذهبى بسيناء (الخروج ٣٢). فكثيرًا ما افتُرِض أن قصة الخروج اختُلقت لدعم الهجوم على ديانة المملكة الشمالية وذلك بلعنها على لسان موسى وعلى لسان الرب نفسه؛ ولكن ربما كانت قصة الخروج تحفظ تراثًا قديمًا حرفته عناصر معادية فى يهوذا فى حقبة لاحقة. وبعض الجماعات التى تدعى أنها من نسل أهارون ربما كان لها ثور يمثل علامة الحضور الإلهى يهديها فى تيهها (الخروج ٣٢: ١، ٤ والملوك الأول ١٢: ٢٨) كما كانت الجماعات التى تنتسب لموسى لديها التابوت يسبقها ويحدد منازل رحلتها (العدد ١٠: ٣٣-٣٦).

وفكرة أن إجراءات يربعام لـم تنطـو على التخـلى عـن اليهوديـة أثبتتهـا حقيقـة فحواها أن أقدم النصوص ليست كلها داحضة لها؛ فإيليا وياهو شنا حربًا لا هـوادة فيها على الوثنية فى إسرائيل ولكن لم يتفوه أى منهما بكلمة عن «عِجْـلَى الذَّهَـب» (انظر الملوك الثانى ١٠: ٢٩). وكذلك عاموس الذى كان يعظ فى بيت إيـل لـم يلفـظ بكلمة واحدة ضد الـصنم المنـصوب أمامـه مـع أنـه أدان المفاسـد الأخلاقيـة فى إسرائيل. ومع ذلك كان اختيار الثور وإن اعتبر مجرد قاعدة للحضور الخفى ليهوه له مخاطره. فالثور الذى كان يرمز للإله الكنعانى العظيم بعل والاكتشافات التى تمـت براس شمرة ثرية بالمعلومات حول هذه المسألة. ومهما قيل عن الطبقة المتعلمة فإن جموع الشعب خلطت بين ثور يهوه وثور بعل كما خلطـوا بـين يهـوه والـوثن الذى يرمز لحضوره؛ وبذلك فتح الباب للنزعة التوفيقية فى العقائد وللوثنيـة. ومـن هنـا كان رد فعل اليهويين الذين ثبتوا على دينهم، وينبئنـا الـتراث أن أخيـا نـبى شـيلوه المعاصر ليربعام أدان هذه «المسبوكات» (الملوك الأول ١٤: ٩). ويقول هوشع المعـاصر لعاموس إن «عجل السامرة» ليس إلهًا بل صنمًا من صـنع البـشر (هوشـع ٨: ٥-٦ وانظر ١٠: ٥) وإن البشر يقبّلون العجول كرموز للعبادة (هوشـع ١٣: ٢) كمـا فعـل غيرهم مع تمثال بعل (انظر الملوك الأول ١٩: ١٨). ويصدر المنقح التثنـوى لـسفرى الملوك الحكم نفسه ويقول إن بنى إسرائيل كانوا يقدمون القرابين لثيران دان وبيت إيل وكأنها آلهة (الملوك الأول ١٢: ٣٢) وخطيئة يربعام الكبرى التى تبعه فيها كل من خلفوه (انظر الملوك الثانى ١٠: ٢٩) وكل الشعب (الملـوك الثـانى ١٧: ٢٢) تمثلـت فى إقامة هذه الأصنام.

(ج) **دان وبيت إيل**. لم يكن يربعام يريد سوى إقامة مقدسين منافسين لأورشليم، وكان اختياره دان وبيت إيل يتسم بالمكر. فالبلدتان تقعان على الحدين الشمالى والجنوبي من مملكته. وكان المخطط لدان القريبة من أحد منابع نهر الأردن أن تخدم أسباط أقصى الشمال التى كانت تميل دومًا للعزلة، ولبيت إيل القريبة من الحدود الجنوبية أن تجتذب الحجيج وهم فى طريقهم إلى أورشليم. كما أن كلاً من دان وبيت إيل كان لهما فى تراث بنى إسرائيل أحقية أقدم من أورشليم. فكانت دان مقدِسًا يرجع إلى عصر القضاة، وكان لا يزال يتولى خدمتها نسل موسى؛ ويمكن تعقب نشأة بيت إيل كمكان للعبادة حتى إبراهيم، وكان حفيد أهارون يتولى حراسة تابوت العهد فيها (القضاة ٢٠: ٢٨).

ومع أننا نعرف أن أحد «عِجْلَيِ الذَّهَب» أودع المقدِس فإننا لا نعرف أية تفاصيل عن نسق العبادة فى دان فى عهد يربعام أو عن التاريخ اللاحق للمقدِس. ويصب عاموس لعناته على دان ومعها السامرة وبئر سبع، ويتحدث منقح سفر القضاة ١٨: ٣٠ عن استمرار كهانة من أصل موسوى فيها «إِلَى يَوْمِ سَبْيِ الأَرْضِ»؛ وسُبى أهالى دان بعد غزو الجليل على يد تيجلاث بيلصر الثالث فى سنة ٧٣٣-٧٣٢ ق.م (انظر الملوك الثانى ١٥: ٢٩) ولكن كانت دان آنذاك فقدت مكانتها كمقدِس رسمى للمملكة منذ عهد بعيد.

ومعلوماتنا عن بيت إيل أفضل بعض الشيء. فكان للموضع قدسية بسبب ذكرى إبراهيم ويعقوب حتى قبل أن ينشئ يربعام فيها مقدِسًا (بِيت باموت : ومعناها الحرفى 'هيكل المرتفعات'، وصيغة الجمع فيها ليست أغرب منها فى اسم المكان «بِيت باموت» الذى ورد فى نصب ميشع). وهناك ما يدعو للبحث عن موقع الهيكل خارج

البلدة بمسافة بعيدة بعض الشيء أى فى برج بيتين حيث أقيمت كنيسة بيزنطية على أطلال معبد وثنى يرجع إلى القرن الثانى الميلادى. وكان فى المقدِس مذبح بالطبع (الملوك الأول ١٣: ١ وما بعدها والملوك الثانى ٢٣: ١٥ وما بعدها) وترجح الرؤية فى عاموس ٩: ١ والتى أعلنت لأول مرة فى بيت إيل أن هذا المذبح كان أمام باب أو ظلة ذات أعمدة. وكهيكل سليمان فى أورشليم بنى مقدِس يربعام بأمر من الملك، وهو الذى عين فيه الكهنة ونظم شؤون الدين (الملوك الأول ١٢: ٣١-٣٢)؛ فكان هيكلاً تابعًا للدولة أو «مقدِسًا ملكيًا» عمل فيه عاموس بالوعظ (عاموس ٧: ١٠ وما بعدها). ونجا هذا المبنى من الدمار الذى حاق بالمملكة الشمالية إذ ورد فى الملوك الثانى ١٧: ٢٨ أن أحد الكهنة الذين رُحلوا أعاده ملك أشور إلى بلدته ليعلم المهاجرين الجدد تعاليم ديانة يهوه، واستقر فى بيت إيل. وتم تفكيك مذبح بيت إيل و «المرتفِعة» التى بناها يربعام على يد يوشيا ضمن إصلاحاته الكبرى (الملوك الثانى ٢٣: ١٥).

(ء) **مقادس أخرى.** لم تحلّ دان أو بيت إيل مقدِسا مملكة إسرائيل الرسميان ولا أورشليم المقدِس الرسمى لملك يهوذا محل مراكز العبادة الأخرى. فاستمر كل فرد فى التردد على «مرتفعة» بلدته، وواصلت المقادس القديمة التى ترجع إلى حقبة ما قبل المملكة اجتذاب الحجيج، وهو ما نعرفه من التنقيح التثنوى لسفرى الملوك حيث تردد الملاحظات التى تقدم لكل عهد فى إسرائيل ويهوذا عبارة أن «المرتفعات لم تختف»، ونعرفه كذلك من الأنبياء حيث يتهمون بنى إسرائيل بالاستمرار فى التردد على بئر سبع (عاموس ٥: ٥ و٨: ١٤) وعلى الجلجال (هوشع ٤: ١٥ وعاموس ٤: ٤ و٥:

٥). ومن عاموس ٧: ٩ إلى حزقيال ٧: ٢٤ يصب الأنبياء لعناتهم على «مقادس» بنى إسرائيل.

٣. الإصلاحات الرامية إلى المركزية

حتى فى مواجهة كل أماكن العبادة العديدة هذه كان هيكل أورشليم يستعيد مكانته الرفيعة. وباعتباره مقدِس الدولة الرسمى بالعاصمة كان دائمًا يمثل المركز الدينى لمملكة يهوذا، وعلى الرغم من وجود هيكل رسمى منافس له فى بيت إيل فإنه واصل اجتذاب المؤمنين من مملكة إسرائيل. وحتى بعد دماره ظل الحجيج يتوافدون عليه من الشمال لتقديم القرابين بين أطلاله (إرمياء ٤١: ٥).

وحاول ملكان من ملوك يهوذا أن يجعلوا من هيكل أورشليم لا المقدِس المركزى للشعب وحسب، بل المقدِس الأوحد الذى يمكن أداء العبادات الجماعية فيه. ويثنى سفرا الملوك على حزقيا لإزالته المرتفعات (الملوك الثانى ١٨: ٤)، وفى الخطبة التى يورد السفران على لسان كبير حجاب سنحاريب يقولان إن حزقيا «أَزَالَ مُرْتَفَعَاتِهِ وَمَذَابِحَهُ، وَقَالَ لِيَهُوذَا وَلأُورُشَلِيمَ: أَمَامَ هَذَا الْمَذْبَحِ تَسْجُدُونَ فِي أُورُشَلِيمَ؟» (الملوك الثانى ١٨: ٢٢ وأشعياء ٣٦: ٧). ولا مبرر للشك فى هذه المعلومات، فحزقيا تعلم درسًا من دمار المملكة الشمالية وأراد أن يقوى الشعب ويوحده بالعودة إلى التراث؛ وكان العمل على مركزية الديانة فى أورشليم تحت عينيه عنصرًا واحدًا فى هذه السياسة. ويروى كاتب أخبار الأيام تاريخ هذه الحركة الإصلاحية فى ثلاثة إصحاحات (أخبار الأيام الثانى ٢٩-٣١) ويفسح لها مجالاً أكبر مما يفسح لإصلاحات يوشيا ولو أن روايته مستوحاة من الأخيرة. ويقول إن حزقيا طهر الهيكل واحتفل بفصح مهيب وأعاد تنظيم رجال الدين؛ والمعلومات التاريخية

التى يورد سفرا الملوك كإزالته المرتفعات تكاد تضيع فى خضم هذا الوصف المسهب (أخبار الأيام الثانى ٣١: ١). ومع ذلك ماتت إنجازات حزقيا بموتـه، وأعاد خليفتـه منسَّى المرتفعات كما كانت (الملوك الثانى ٢١: ٣).

كانت ثانية المحاولات الراميـة إلى مركزيـة الديانـة فى أورشـليم فى عهـد يوشـيا وشكلت بدورها جزءًا من حركة كبرى للإصلاح الدينى (الملوك الثانى ٢٣). وتاريخيًا هناك شواهد على هذه الحركة الإصلاحية تفوق الشواهد على تلك التى ينسب كاتب أخبار الأيام لحزقيا. فعندما كانت إمبراطورية أشوربانيپال فى طور التفكك حـاول يوشيا الخلاص من نير أشور وسعى إلى استعادة استقلال يهوذا من جديد. وصـاحب الحركة القومية رفض للعادات الدينية المستعارة من أشور بـل نبـذ لـكل الديانـات الدخيلة كديانة بعل وعـشتارت وغيرهـا الـتى شـوهت ديانـة يهـوه الإله القـوى. ولضمان مركزية عقيدة يهوه جمع يوشيا «جَمِيعَ الْكَهَنَةِ مِنْ مُدُنِ يَهُوذَا ... مِـنْ جَبْـعَ إِلَى بِئْرِ سَبْعٍ» وهدم المقادس المحليـة أى «المرتفعـات» (الملـوك الثـانى ٢٣: ٥، ٨-٩ حيث يتبـين بوضـوح تـام أن النـص يـشير إلى مقـادس يهـوه وكهنتـه إذ يُـدعون للانضمام إلى «إخوتهم» فى أورشليم). وشملت الإصلاحات أرض المملكة الـشمالية السابقة أيضًا، ولا شك أن مقدِس بيت إيل هدم إلا أن التفاصيل الواردة فى الملـوك الثانى ٢٣: ١٥-٢٠ يبدو واضحًا أنها مستوحاة من مِدراش الأنبياء الـتى أدخلـت فى قصة يربعام فى الملوك الأول ١٣. واحتُفل بإتمام الإصلاحات فى فصح مهيب حضره الشعب كله فى أورشليم؛ وكان ذلك نتيجة طبيعية لمركزية العبادة (الملوك الثانى ٢٣: ٢١-٢٣). وكان هذا فـصح سـنة ٦٢١ ق.م. إلا أن الإصـلاحات سرعان مـا تبـددت، فعقب موت يوشيا فى مجدّو فى سنة ٦٩٠ ق.م سقطت البلاد مرة أخرى تحت السيطرة

الأجنبية المصرية أولاً ثم البابلية. وعادت أخطاء الماضى من توفيق بين المعتقدات فى الهيكل والديانات الدخيلة وإحياء مقادس البلاد (إرمياء ٧: ١-٢٠ و١٣: ٢٧ ومواضع أخرى). وفى الفترة الفاصلة بين حصارى أورشليم تنبأ حزقيال بنزول العقاب على جبال إسرائيل ودمار مرتفعاتها (حزقيال ٦: ١-٦، ١٣). ويبدو أن الوضع فى يهوذا لم يتغير إبان السبى. وبعد العودة بقليل لعن أحد أنبياء مدرسة أشعياء معاصريه وأسلافهم ممن كانوا يحرقون البخور فوق الجبال (أشعياء ٦٥: ٧). ومن سنة ٥٨٦ ق.م فصاعدًا ظل الهيكل أطلالاً، ومع أن الحجيج ظلوا يفدون إلى موضعه (انظر إرمياء ٤١: ٤-٥) ويقدمون القرابين فيه على الأرجح يبدو أن الظروف التاريخية أنهت إصلاحات يوشيا. إلا أن فكره انتصر فى النهاية. فالجماعة التى عادت من السبى لم يكن لها مقدِس فى يهوذا سوى هيكل أورشليم بعد أن أعيد بناؤه. ويرجع ذلك إلى أن الإصلاحات كانت تقوم على تشريع مكتوب عاش زمنًا أطول ممن عارضوه، ألا وهو سفر التثنية.

٤. التثنية

ورد فى سفرى الملوك أن إصلاحات يوشيا كانت نتيجة لاكتشاف «سفر الشريعة» فى الهيكل وتطبيق الملك أحكامه (الملوك الثانى ٢٢: ١--٢٣: ٣ وانظر ٢٣: ٢١). وبدأت الإصلاحات وفقًا لأخبار الأيام (أخبار الأيام الثانى ٣٤-٣٥) فى السنة الثانية عشرة من عهد يوشيا، ولم يكن اكتشاف الشريعة فى السنة الثامنة عشرة سوى بداية للمرحلة الثانية منها. وهذا التدقيق الإضافى فى أخبار الأيام يستحق الثناء. فكان التوقيت الذى شن فيه يوشيا هجومه على العقائد الدخيلة عندما تخلص من سيطرة الأشوريين، ويرجح أنه أعلن الثورة قبل وفاة أشوربانيبال فى سنة ٦٢٧-٦٢٦ ق. م.

أو بعدها مباشرةً. أما هدم المرتفعات التى كان يُعبد فيها يهوه ومركزيـة الكهنـوت والعبادات فى أورشليم فمن الواضح أنهما استلهما من التثنية وهى «سفر الـشريعة» نفسه الذى عثر عليه فى الهيكل فى سنة ٦٢١ ق.م.

ظل النقاد لمدة طويلة يميلون لفكرة فحواها أن هذا «الكشف» كان خدعة دينية وأن التثنية دونت لإثبات شرعية إصلاحات يوشيا؛ وهو رأى تم التخلى عنه حاليًا. ومن المؤكد أن العمل يرجع إلى عصر أقدم، ويبدو أن الدراسات المتأخرة أثبتت أنه مجموعة من المواريث اللاوية نشأت فى المملكة الشمالية وجىء بهـا إلى يهـوذا بعـد سقوط السامرة؛ إلا أن هذا التأكيد لا يصدق بالضرورة على كل حكم من أحكامـه، والتشريع الذى يصر على مقـدِس واحـد يحتـاج لدرس متـأنٍ على حـدة. وزرد هـذا التشريع فى الإصحاح ١٢ الذى يتسم أسلوبه بشىء من التغـير يـساعدنا على إدراك أنه ينقسم إلى شطرين، الشطر الأول (١٢: ١-١٢) بصيغة الجمع ويستن تشريعًا عامًـا لبنى إسرائيل بهدم كافة أماكن العبادة فى كنعان وقـصر أداء شـعائر عبـاداتهم على «المَكَانُ الذِى يَخْتَارُهُ الرَّبُّ إِلهُكمْ مِنْ جَمِيعِ أَسْبَاطِكمْ لِيَضَعَ اسْمَهُ فِيهِ سُـكْنَاهُ». أمـا الشطر الآخر (١٢: ١٣-٣١) فبصيغة المفرد ويـضم سلـسلة مـن الأحـكام الخاصـة: «اِحْتَرِزْ مِنْ أَنْ تُصْعِدَ مُحْرَقَاتِكَ فِى كُلِّ مَكَانٍ تَرَاهُ. بَل فِى المَكَانِ الذِى يَخْتَارُهُ الـرَّبُّ فِى أَحَدِ أَسْبَاطِكَ. هُنَاكَ تُصْعِدُ مُحْرَقَاتِكَ» (ف ١٣-١٤)؛ يليها أحكام خاصـة بالعـشور والتقدمات.

والشطر الثانى الذى يرد بصيغة المفرد يحـرم على بـنى إسرائيـل دخـول المقـادس الكنعانية، إلا أن الشطر الأول الذى يرد بصيغة الجمـع يـضيف إلى ذلـك الالـتزام بهدم هذه المقادس؛ فيبدو أن الشطر الأول دوِّن فى تـاريخ لاحـق. وإذا نحينـا هـذه

التفرقة جانبًا نجد أن التشريع الوارد فى الشطرين واحد فى جوهره: فليس لبنى إسرائيل سوى إله واحد، وليس لهم أن يتخذوا سوى مقدِس واحد ومذبح واحد. وهذه فكرة جديدة يمكن إدراكها بمقارنة الفقرة الثامنة «بسفر العهد» الذى يجيز إقامة مذبح حيثما ثبت حضور الإله (الخروج ٢٠: ٢٤) أو بالعادة القديمة التى تساوى ذبح أى حيوان بالقربان (وبالتالى بالحاجة إلى مذبح، انظر صموئيل الثانى ١٤: ٣٢-٣٥). ونظرًا للحكم بعدم جواز أكثر من مذبح واحد فإن تشريع التثنية نفسه يجيز ذبح الحيوانات للطعام بدون أية طقوس دينية، مع الإبقاء على تحريم تناول دمها (التثنية ١٢: ١٥-١٦، ٢٠-٢٥).

قضى للمقدِس الأوحد أن يكون فى «المَكَانُ الذِى يَخْتَارُهُ يهوه لِيَضَعَ اسْمَهُ فِيهِ سُكْنَاهُ» وإذا نحينا التثنية ١٢ جانبًا نجد أن العبارة تتكرر من حين لآخر فى بقية التثنية. ومن الواضح أن هذا «المكان» فى عصر إصلاحات يوشيا وفى الكتابات اللاحقة التى قامت على التثنية كان أورشليم ولكن دون النص عليه صراحةً، ما قد يرجع إلى أن السفر قُدم على لسان موسى فلم يكن من الممكن ذكر أورشليم بالاسم. لكن هناك احتمالاً آخر؛ فربما كانت العبارة تشير أصلاً إلى مقدِس مركزى فى المملكة الشمالية (منشأ التثنية) كشكيم أو بيت إيل التى كان عمالها يريدون أن يجعلوا منها المقدِس الأوحد فى إسرائيل. والأمر يصعب حسمه ولكل من الاحتمالين وجاهته. وهناك بديلان: أولهما أن إصلاحات حزقيا (الملوك الثانى ١٨: ٤) استقت بعض الحوافز من هذا التشريع الذى صاغه اللاويون فى الشمال وأتوا به إلى أورشليم بعد ٧٢١ ق.م؛ وإن صح ذلك فإن فقرات التثنية ١٢: ١-١٢ التى تصر على إلغاء أماكن العبادة الأخرى لابد أن أضيفت بعد هذه الإصلاحات. والبديل الآخر

أن التشريع الذى يقضى بألا يكون هناك سوى مقدِس واحد كان انعكاسًا لإصلاحات حزقيا وأضيف فى عهده إلى المواريث التى نشأت فى الشمال وجُمعت بأمر من الملكِ (كبعض مجموعات الأمثال، انظر الأمثال ٢٥: ١)؛ وإن صح هذا الاحتمال فإن عبارة «المَكَانُ الذِى يَخْتَارُهُ يَهوَه» كانت تشير دومًا إلى أورشليم، والشطر الذى ورد بصيغة الجمع (التثنية ١٢: ١-١٢) لم يكن سوى تنقيح لاحق قد يتصل بإصلاحات يوشيا. وهناك ثلاثة آراء تؤيد البديل الثانى؛ الأول أن قصة إصلاحات حزقيا ليست بها أية إشارة إلى أى تشريع سابق؛ فى حين أن رواية إصلاحات يوشيا بها مثل هذه الإشارات؛ ثانيًا إن صدقت هذه الفرضية فإن إصلاحات حزقيا تصبح مجرد سياسة ملَكية ترمى إلى تأسيس مملكة قوية موحدة. ثالثًا يبدو أن عبارة «المَكَانُ الذِى يَخْتَارُهُ يهوه لِيَضَعَ اسْمَهُ فِيهِ سُكْنَاهُ» ترتبط بلاهوت هيكل أورشليم.

جُمع سفر التثنية بصيغة أو بأخرى فى عهد حزقيا ولكنه نُسى أو فُقد أو أخفى إبان ردة منسَّى التوفيقية وأعيد اكتشافه فى عهد يوشيا؛ وهذا الاكتشاف إما دفع بحركة الإصلاح الكبرى قدمًا (الملوك) أو أمدها بدعم من التراث (أخبار الأيام).

٥. المقادس الأخرى خارج أورشليم

دام تأثير التثنية لمدة أطول من الإصلاحات التى أوحت بها وأملت مفاهيمها التوجه الدينى لمن رُحلوا إلى بابل. فلم يبن المسبيون مقدِسًا فى تلك الأرض الغريبة وظلت أفكارهم وآمالهم منصبة على أورشليم (المزامير ١٣٧). والحكاية التى وردت فى عزرا ٨: ١٥-٢٠ يفسرها البعض بأنها تدل على وجود مكان للعبادة فى بابل، ويسير هذا الرأى على النحو التالى: عندما أعد عزرا قافلته وجد أن لديه كهنة وعوام

وليس لديه لاويون؛ فطلب بعض اللاويين من إدّو الذى كان يعيش مع إخوته فى كسِفيا فأعطاه فرقة كاملة. ويستنتج بعض الباحثين من ذلك أن هذه المنطقة الآهلة باللاويين كانت مكان عبادة. إلا أن مجرد إطلاق تسمية 'مَقوم' على كسِفيا لا يكفى لإثبات أنها كانت «موضعًا مقدّسًا»، ووجود عدد كبير من اللاويين فيها قد يفسَّر بأن المسبيين عاشوا فى جماعات أسرية وفقًا لمنشأهم؛ وليس هناك ما ينبئنا بأن من الكهنة من جاء من كسفيا.

ولم يكن لجماعة ما بعد السبى فى فلسطين مقدِس غير أورشليم، إلا أننا نعلم أن كان ثم مقدِسان ليهوه خارج فلسطين فى ذلك العصر أحدهما بفيلة والآخر فى ليونتوپوليس؛ كما كان هناك هيكل السامريين المنشقين بفلسطين نفسها خارج منطقة يهوذا.

(أ) **هيكل فيلة**. فى فيلة على حدود مصر الجنوبية وجدت مستعمرة عسكرية تمركز بها مرتزقة يهود فى تاريخ غير معلوم، ربما فى القرن السادس قبل الميلاد. ومعلوماتنا عنهم مستقاة من بضع برديات ترجع إلى القرن الخامس، ونعرف منها أنهم كانوا يتحدثون الآرامية لا العبرية وأنهم كانوا يعتنقون ديانة توفيقية حرمها الأنبياء. وما يهمنا هنا مقدِسهم. كان لهم مقدِس لياهو (يهوه) وجد قبل غزو قمبيز فى سنة ٥٢٥ ق. م. وموضعه فى فيلة غير معلوم بدقة، ولا نعرف عن تخطيطه شيئًا. وكان يسمى بالآرامية 'إجورا' وهى كلمة مستعارة من كلمة 'إكورّو' الأكدية بمعنى «معبد». وفى سنة ٤١٠ ق. م. انتهز كاهن مصرى من كهنة الإله خنوم الإله الكبش راعى فيلة فرصة غياب المرزبان فى زيارة لبلاط فارس وأقنع الحاكم المحلى بإزالة هيكل ياهو. فطلب اليهود من بجواش والى يهوذا ويوحانان كبير كهنة أورشليم

(انظر نحميا ١٢: ٢٢-٢٣) أن يتدخل لصالحهم، ولكنهم لم يتلقوا ردًا على طلبهم. وبعد ثلاث سنوات لجأوا لبجواش مرة أخرى وكتبوا لاثنين من أبناء سَنبلاط الذى كان واليًا على السامرة حين كان نحميا واليًا على يهوذا. وفى هذه المرة تلقوا ردًا جاء فى صورة مذكرة أرسلت مع رسول، وكان على الرسول أن يطلب من مرزبان مصر الإذن بإعادة بناء الهيكل لتقديم التقدمات وإحراق البخور فيه. إلا أن هذه الوثيقة لا تشير إلى المحرقات التى كان اليهود ذكروا تحديدًا فى طلبهم. ورُمم الهيكل وورد ذكره فى وثيقة ترجع إلى سنة ٤٢٠ ق. م. وبعد بضع سنوات وعقب انتهاء الحكم الفارسى لمصر بفترة قصيرة تفرق المستعمرون اليهود بفيلة واختفى الهيكل.

من الواضح أن هؤلاء اليهود إما كانوا يجهلون تشريع التثنية الذى يحرم إقامة مقادس خارج أورشليم أو كانوا يتجاهلونه. وظهرت عدة تفسيرات. فذهب البعض إلى أن هذه الجماعة جاءت من المملكة الشمالية قبل إصلاحات يوشيا، وهو تاريخ هناك أسباب أخرى تجعله مبكرًا جدًا، ولا يفسر لماذا كانوا يعتبرون أنفسهم يهودًا أى «يهوذيين» أو لماذا أرسلوا أول نداء لهم إلى والى يهوذا وللكاهن الأكبر بأورشليم. ومن الآراء المتأخرة أنهم جاءوا من منطقة يهوذية ما بشمال سوريا - بجوار يعودى أو سنجرلى الحالية - حيث أقام سليمان نقطة حدودية لإمبراطوريته؛ وعرف وجود هذه النقطة الحدودية من النقوش المسمارية. وعلى الرغم من بعض المصاعب التاريخية فإن هذه الفرضية قد تفسر اسم «اليهوذيين»، ولكنها لا تفسر سبب لجوئهم لوالى يهوذا. والحل الوحيد المتبقى أن تكون هذه الطائفة جاءت من يهوذا نفسها ورحلت عنها عندما توقف تطبيق أحكام التثنية المعلنة حديثًا آنذاك عقب فشل إصلاحات يوشيا. ومارس هؤلاء اليهود الدين الشعبى كما وصفه إرمياء

وحزقيال وأداناه إبان سقوط أورشليم وإبان السبى. فلم يعلموا بالتغيرات التى طرأت منذ العودة من بابل فأرسلوا إلى الكاهن الأكبر طلبًا لم يروا فيه غضاضة بينما لم يقره كهنة أورشليم الذين كانوا يطبقون تشريع التثنية.

(ب) **هيكل ليونتوبوليس**. من نصوص ليوسفوس ومن فقرة بالمشنا يستدل على وجود هيكل آخر ليهوه فى مصر فى حقبة لاحقة. ومعلومات يوسفوس تتضارب أحيانًا، إلا أنه يقول إنه عقب وفاة الكاهن الأكبر أونيا الثالث (انظر المكابيين الثانى ٤: ٣٣-٣٤) لجأ ابنه أونيا إلى مصر وتولى قيادة فرقة من اليهود فى خدمة بطليموس السادس فيلوميتور وكليوپاترا. وكان أونيا هذا قائدًا للمستعمرة العسكرية اليهودية المتمركزة فى ليونتوپوليس أو ربما تل اليهودية، وحصل على إذن الحاكمين ببناء هيكل لليهود على أطلال معبد مصرى مهجور؛ وفيه تمكن من أداء مهام الكاهن الأكبر التى آلت إليه بالوراثة (Josephus, Ant. XIII iii 1-2). وكان هذا الهيكل الذى بنى على غرار هيكل أورشليم أصغر حجمًا وأقل فخامة من الأصل حسب قول يوسفوس (Ant. XIII iii 3) وكان يختلف فى تخطيطه وأثاثه حسب قول بل (Bell., VII x, 3). وقامت على خدمته كهانة شرعية، ولتبرير تصرفه لجأ أونيا إلى نبوءة أشعياء ١٩: ١٩ التى تنبأت بإقامة مذبح فى وسط مصر يكون شاهدًا على 'يهوه سَبَأوت'. ومع أن هذه النبوءة تنتمى إلى ما بعد السبى فإنها لم تبتكر فى عصور المكابيين لتبرير الخطوة التى اتخذ أونيا. وأنشئ هذا الهيكل فى حوالى سنة ١٦٠ ق.م. وظل قائمًا حتى سنة ٧٣م حيث هدمه الروم لأن ليونتوپوليس التى كانت لاتزال تعرف باسم «المنطقة المسماة على اسم أونيا» تحولت آنذاك إلى بؤرة القومية اليهودية (Bell., VII x, 2-4).

حظى هذا الهيكل بازدراء اليهود. ويتهم يوسفوس أونيا بفساد العقيدة، وتـشكك المشنا (مِناحوت: ١٠/١٣) فى شرعية القرابين والنذور التى قـدمت فى هـيكل أونيـا. ومع ذلك فمن الغريب أن الأحبار لم يدينوه بالقدر نفسه بمقتـضى التـشريع الذى يحرم بناء مقادس غير مقدِس أورشليم. ولعلهـم كانـوا مقيـدين فى ذلـك بـشرعية كهانته غير المشكوك فيها أو ربما أسكتهم نص أشعياء وذكرى مذبح أسـباط عـبر الأردن الذين ورد فى يشوع ٢٢: ٢٦-٢٨ أنهم سمح لهم بالبقـاء «شـهودًا» ليهـوه؛ بـل ربما رأوا أن تشريع التثنية لا ينطبق بالصرامة نفسها على خـارج فلـسطين، إذ لـم يتحدث التثنية ١٢: ١٤ عن «المَـكَانِ الذِى يَخْتَـارُهُ الـرَّبُّ فِى أَحَـدِ أَسْـبَاطِكَ» إلا فى «الأرض المقدسة» (يلاحظ أن هذا يسرى على يهود فيلة أيضًا). إلا أن أبسط الحلول أن الفضل فى وجود هيكل ليونتوپوليس يعود لغـرور أونيـا ومخططـات بطليمـوس السياسية وأنه لم يحقق أى جذب يذكر حتى فى الشتات المصرى؛ فلم يعترف له بأية مكانة كبرى ورأى الأحبار فيه مجرد ظاهرة غريبة مكنتهم من استعراض بـراعتهم فى الفتوى.

(جـ) **هيكل جريـزيم**. زعم السامريون أنهم يمتلكون «المَكَانِ الذِى اخْتَارُهُ يَهـوَه» فى فلسطين نفسها؛ وقالوا إنهم بنوا هيكلاً على جبل جرزيم. ولا أحد يعرف متى بـنى. وتقول الرواية السامرية إن هذا الهيكل بناه يشوع وهدمه نبوخذنصر، ثم أعاد بنـاءه سَنبلاط بعد العودة من السبى. إذن فتاريخه يمشى على غرار تاريخ هيكل أورشـليم إلا أن سنبلاط عاش طويلاً بعد العودة إذ عاصر نحميا. ومن الغريب أن يوسـفوس يعزو بناء هيكل جرزيم لعصر شخص يسمى سنبلاط ولكن يقال إن سنبلاط هـذا جاء بعد قرن من نحميا. ويقول (Ant. XI vii, 2 to viii, 4) إن ابنة سنبلاط تزوجت من

منسَّى الذى كان أخوه كبير كهنة أورشليم وإن منسَّى لاذ بحميه هربًا من انتقادات أخيه وشيوخ أورشليم. ونذر سنبلاط بناء هيكل على جرزيم إذا ما حصل على موافقة من الملك داريوش. ولكن فى أثناء هذه المفاوضات هزم داريوش على يد الإسكندر الأكبر فتخلى سنبلاط عن موالاته للفرس وهرع لإعلان طاعته للإسكندر الذى كان حينئذ يضرب حصارًا حول صور. وعاد سنبلاط ومعه إذن من الغازى وسارع ببناء هيكله وعين منسَّى كاهنًا عليه. من ثم يمكن تحديد تاريخ بنائه بسنة ٣٣٢ ق. م.

وعلى الرغم من جهود بعض المؤرخين لتبرير هذا الزعم فليس فى هذه القصة ما يمكن تصديقه؛ ففى بنائه فى حياة الإسكندر ما يتعارض مع ما ينبئنا به نحميا ١٣: ٢٨ عن أحد أبناء يوياداع الكاهن الأكبر الذى أصبح حمى سنبلاط وطرده نحميا. ومن ناحية أخرى فإذا رفضنا قصة يوسفوس فمن العسف أن نستبقى التاريخ الذى تفترض القصة لبناء هيكل جرزيم كما فعل بعض الباحثين. وربما وجد قبل الإسكندر أو بعده، ولا داعى لربط بنائه بالقطيعة بين السامريين واليهود والتى يعد تاريخها نفسه موضع جدل. وكل ما يمكن قوله إن الهيكل كان قائمًا فى عامى ١٦٧-١٦٦ ق. م. حين كرسه أنطيوكس الشهير لزيوس الأولمبى (كما ورد فى المكابيين الثانى ٦: ٢) أو لزيوس الهيلينى (حسب قول يوسفوس Ant. XIII, v, 5) وهدمه يوحنا هركانوس بعد وفاة أنطيوكس السابع فى سنة ١٢٩ ق.م. (أيضًا حسب قول يوسفوس Ant. XIII, ix, 1). وليس فى أى نص لاحق ما يفيد إعادة بنائه أو حتى وجوده إلا أن الحوار بين يسوع والمرأة السامرية (يوحنا ٤: ٢٠-٢١) يوحى بأن المقدِس ظل قائمًا حتى القرن الأول الميلادى على الأقل.

٦. نشأة معابد اليهود

معابد اليهود مبان تقام لا لتقديم القرابين، بل للصلوات وتلاوة الشريعة والتعاليم؛ وظهرت لأول مرة بعد رسوخ اليهودية، وسرعان ما انتشرت فى أرجاء فلسطين وفى الشتات وحتى فى أورشليم نفسها إلى جانب الهيكل. ونشأة معابد اليهود (ولا يهمنا فى هذا المقام سوى نشأتها) يلفها الغموض. والرأى السائد اليوم أنها نشأت فى بابل إبان السبى بديلاً عن الهيكل وأنها دخلت فلسطين على يد عزرا. إلا هناك من يرى أنها نشأت فى فلسطين نفسها بعد عصر عزرا ونحميا بل بعد انتهاء العصر الفارسى. وتعتبرها قلة من الباحثين مؤسسة من أصل فلسطينى وتعود إلى ما قبل السبى، وبالتالى فهى من نتائج إصلاحات يوشيا. ويرى هؤلاء أن أهل الريف حين حرموا من مقادسهم المحلية ومن قرابينهم (باستثناء بضع مناسبات نادرة يذهبون فيها إلى أورشليم فى الأعياد الكبرى) بدأوا يجتمعون فى أيام محددة لأداء العبادات الجماعية ولكن دون تقديم قرابين.

ويرجع هذا التعدد فى الفرضيات إلى عدم وجود إشارات صريحة فى النصوص القديمة. ويستدل من النقوش والبرديات على وجود «أماكن للصلاة» (προσευξη) فى مصر منذ أواسط القرن الثالث قبل الميلاد، ويشير يوسفوس (Bell., VIII, iii, 3) إلى وجود معبد بأنطاكية فى عهود خلفاء أنطيوكس الشهير؛ وهذا أقدم شاهد لدينا. وليس من النصوص التوراتية (بما فى ذلك حزقيال ١١: ١٦ أو عزرا ٨: ١٥-٢٠) التى يغلب التدليل بها على وجود أماكن عامة للصلاة فى بابل إبان السبى، ويبدو أن المزمور ١٣٧ يثبت العكس. فالإشارة إلى «بيوت الاجتماع» فى سفر هينوخ الخارجى (٤٦: ٨) ترد عادةً لتأييد الرأى القائل بوجود معابد يهودية فى فلسطين، إلا أن هذا

الشاهد يشير على أبعد تقدير إلى عصر المكابيين. ولا يبقى سوى المزمور ٧٤: ٧-٨: «أَطْلَقُوا النَّارَ فِي مَقْدِسِكَ ... أَحْرَقُوا كُلَّ مَعَاهِدِ اللهِ فِي الأَرْضِ». وكثرة من النقاد يرجعون هذا المزمور إلى عصر المكابيين، إلا أن هذا تاريخ متأخر للغاية، وهذه الفقرة يسهل تفسيرها إذا اعتبرنا أنها تشير إلى هدم الهيكل فى سنة ٥٨٧ ق.م؛ وربما كانت أماكن الاجتماع الأخرى أسلاف المعابد. وعلى أى ليس من اليسير الربط بين هذه المؤسسات وإصلاحات يوشيا، إذ سبق أن رأينا أن المقادس المحلية لم تغلق إلا لفترة قصيرة. فهل لا يمكن أن تكون «أماكن الاجتماع» هذه المقادس المحلية نفسها التى نشطت مرة أخرى إبان سقوط أورشليم؟ فالطابع الوعظى الذى يسم بعض فقرات سفر نحميا لا يعنى بالضرورة أن هذه النصوص دونت لكى تتلى فى المعابد.

إذن فلا سبيل لتحديد التاريخ الدقيق لبدء ظهور معابد اليهود. وربما كان ظهور هذه المؤسسة تدريجيًا تحت ضغط عاملين لعبا دورًا كبيرًا فى يهودية ما بعد السبى أولهما تطبيق التشريع الذى يقضى بوجود مقدِس واحد. وما أن تم الإقرار بذلك أصبح وجود أماكن للصلاة (دون قرابين) خارج أورشليم أمرًا ضروريًا. والعامل الآخر وربما الأهم أن التشريع أصبح أكثر ذيوعًا، ما كان يعنى ضرورة تلاوته بين الجماعات وتلقينها إياه. وكان التلقين فى المعابد لا يقل أهمية عن الصلوات. وكان هذان العاملان نشطين فى فلسطين وفى الشتات على السواء، ووجود أول معبد يهودى نعرفه فى مصر مجرد مصادفة. وفى روايته عن عهد يوشافاط يحدثنا أخبار الأيام الثانى ١٧: ٧-٩ عن إيفاد العوام واللاويين والكهنة ومعهم سفر الشريعة لتعليم الناس فى مختلف بلدات يهوذا. ويبدو أن هذه المعلومة صيغت على غرار

إصلاح النظام القضائى على يد الملك نفسه (أخبار الأيام الثانى ١٩: ٤-٧)، ومع أنها يقينًا لا تصدق على عهد يوشافاط فقد تعكس عادة شاعت فى عصر كاتب أخبار الأيام. ولا بد أن كانت هناك مبان كانوا يقومون فيها بمهمة التعليم هذه. ولكن أينما ولينا وجوهنا نظل فى محيط هذه الفرضية، ولا تكتمل معلوماتنا عن معابد اليهود إلا مع مطلع الحقبة المسيحية؛ إلا أن هذه المعابد لم تعد آنذاك من مؤسسات العهد القديم.

الفصل الخامس

منصب الكاهن

لم تكن ثمة كهانة رسمية فى عصر الآباء؛ وكانت العبادات العامة (لا سيما القرابين وهى العبادة الأساسية) يتولاها كبير العائلة (التكوين ٢٢ و٣١: ٥٤ و٤٦: ١). وكان الآباء أنفسهم وهم من البدو يقدمون القرابين فى المقادس التى يزورون، ولا يورد سفر التكوين ذكرًا للكهنة إلا فى إشارة إلى أمم أخرى من غير البدو (كالإشارة إلى الكهنة المصريين مثلاً فى التكوين ٤١: ٤٥ و٤٧: ٢٢ وإلى ملكى صادق ملك شاليم الكاهن فى التكوين ١٤: ١٨). وليس هناك سوى نصين يوحيان بوجود مقدِس يقوم عليه مشرفون عاديون. فورد فى التكوين ٢٥: ٢٢ أن ربقة ذهبت تسأل يهوه عن التوأمين عيسو ويعقوب اللذين كانت ستحمل فيهما. والمعنى العادى لهذه العبارة أنها ذهبت إلى مكان مقدَّس تطلب مشورة أحد العارفين. وفى النص الآخر التكوين ٢٨: ٢٢ يعد يعقوب بدفع العشور للمقدِس الذى أنشأ فى بيت إيل، ما يشير ضمنًا إلى أنه كان مقدِسًا تديره جماعة من رجال الدين (انظر التكوين ١٤: ٢٠)؛ إلا أن هذا أيضًا أمر ينسب لمؤسس مقدِس يبرر به عادة لاحقة (انظر عاموس ٤: ٤). أما الكهانة بالمعنى المتعارف عليه فلم تظهر إلا بعد تطور التنظيم الاجتماعى للجماعة؛ وحينئذ عهد إلى بعض أفراد الجماعة بمهام خاصة منها تولى المقادس وأداء الطقوس التى كانت تزداد تعقيدًا.

١. التسمية

'كوهِن' التسمية الوحيدة التى يشير بها العهد القديم إلى كهنة يهوه؛ وتنطبق التسمية نفسها على كهنة آلهة الأغيار كالمصريين (التكوين ٤١: ٤٥ و٤٧: ٢٢) والفينيقيين (الملوك الثانى ١٠: ١٩ و١١: ١٨) والفلسطينيين (صموئيل الأول ٥: ٥ و٦: ٢) والموآبيين (إرمياء ٤٨: ٧) والعمونيين (إرمياء ٤٩: ٣). وصورة اللفظ واحدة فى كل من العبرية والفينيقية، وترد من حين لآخر فى النبطية أيضًا. إلا أن هناك اسمًا آخر مشتقًا من الجذر 'كمر' الذى بدأ استخدامه منذ حوالى سنة ٢٠٠٠ ق. م. فى مستعمرات كبادوشيا الأشورية ثم فى الآرامية القديمة وفيما بعد فى لهجة تدمر وفى السريانية. ولا يرد اللفظ العبرى المقابل 'كماريم' وبصيغة الجمع دائمًا فى الكتاب المقدس إلا ثلاث مرات ويشير إلى كهنة آلهة زائفة (الملوك الثانى ٢٣: ٥ وأشعياء ١٠: ٥ وصفنيا ١: ٤).

وأصل لفظ 'كوهِن' غير معروف. ويرى البعض أنها ترجع إلى الفعل الأكدى 'كانو' المشتق من الجذر 'كن' ومعناه فى الشافيل «سَجَدَ» أو «قدَّمَ فروض الطاعة». ولكن من الشائع ربطها بالجذر 'كون' ومعناه «وَقَفَ منتصبًا»؛ وبذلك فالكاهن رجل يقف أمام الرب (انظر التثنية ١٠: ٨) كالخادم أمام سيده. إلا أن كل هذا لايزال غير مؤكد.

٢. تنصيب الكهنة

لم تكن الكهانة عند بنى إسرائيل خدمة شرفية، بل كانت منصبًا. فتتحدث النصوص عن رجل ناداه الرب أو اصطفاه ليكون ملكًا أو نبيًا، ولكن لا يرد بها لفظ «كاهن» قط. صحيح أن روح الرب تتنزل فى أخبار الأيام الثانى ٢٤: ٢٠ على

زكريا وهو ابن كاهِن، ولكن لتجعله نبيًا لا لترفعه لمرتبة الكهانة. كما يحدثنا التراث بأن يهوه اختار سبط لاوى لخدمة مقدِسه، ولكنه لم يشترط أية سمات شخصية خاصة فى أفراد القبيلة. وورد فى الوثائق القديمة أن الكهنة كان يعينهم البشر دون أى تدخل إلهى؛ فاختار ميخا أحد بنيه فى البداية (القضاة ١٧: ٥) ثم اختار لاويًا (القضاة ١٧: ١٠) ليتولى كهانة مقدِسه الخاص؛ واختار أهالى قريات يعاريم إليعازر لحراسة التابوت (صموئيل الأول ٧: ١)، وكان الملوك يعينون الخدام فى مقادسهم الرسمية ويعزلونهم (الملوك الأول ٢: ٢٧ و١٢: ٣١). وفى فترات لاحقة كان الرجل يؤهل للكهانة لو كان من نسل كهنة، ما لم يعان عجزًا بدنيًا ما يعجزه عن أداء مهام المنصب (اللاويين ٢١: ١٦-٢٤).

وأقدم نص عن تولى منصب كاهن فقرة القضاة ١٧: ٥-١٢ حيث ترد عبارة «مَلأَ يَدَه» بمعنى «عيَّنه». وتتكرر العبارة فى الخروج ٣٢: ٢٩ وفى الملوك الأول ١٣: ٣٣ ثم فى عدد من النصوص يرجع للتراث الكهنوتى (الخروج ٢٨: ٤١ و٢٩ بمواضع متفرقة واللاويين ٨: ٣٣؛ والعدد ٣: ٣)؛ وفى النهاية نُسى معنى العبارة الحرفى وأصبحت تعنى افتتاح مذبح كما فى حزقيال ٤٣: ٢٦. ونتيجة لذلك فإن الاسم 'مِلوئيم' ومعناه الحرفى «ملء» (اليد) يعنى «تنصيب» كاهن فى الخروج ٢٩: ٢٢-٣٤ واللاويين ٨: ٢٢-٣٣. والمعنى الأصلى للعبارة موضع جدل. وأحد التفسيرات يطالعنا فى اللاويين ٨: ٢٧-٢٨ والخروج ٢٩: ٢٤-٢٥ إذ يضع موسى فى يد هارون وبنيه أجزاء من الذبائح التى توضع على المذبح ويؤدى إشارة تقديمها معهم ثم يتناول التقدمات من أيديهم ويحرقها على المذبح؛ وكان هذا «قربان الـ 'مِلوئيم'. وبأداء أحد كهنة المذبح لهذا الطقس كان الرجل يُمنح سلطة كاهن. ومما يؤسف له أن هناك نصوصًا متأخرة

تحاول أن تقدم تفسيرًا لعبارة نُسى معناهـا الأصـلى. وقـدم البعـض بـدائل. فمـن الباحثين من ذهب إلى أن العبارة كانت تشير أصلاً إلى تقاضى الكاهـن راتبـه وأنـه كان يتسلم قسطًا منه فى بداية كهانته؛ وهى فرضية لها ما يبررها فى القـضاة ١٧: ١٠ و١٨: ٤ حيث «مَلأَ مِيخَا يَدَ اللاَّوِىّ» فى مقابل عشرة شواقل فضة فى الـسنة إضـافة إلى الطعام والكساء. وذهب البعض الآخر إلى أن العبارة ذات صلة بعبارة «ملء يد أحد الناس» فى الأكدية ومعناها «تكليفه بمهمة». وأخيرًا ضمت محفوظـات مـارى نصوصًا من عصر حامورابى تتعلق بتوزيع الغنائم حيـث كان جـزء منهـا يخـصص لبعض فئات المسؤولين؛ وكانت تسمى «ملء اليد»؛ وربما كان هذا أقرب مثال. وبناء عليه فالعبارة العبرية تعنى أن الكاهن كان له حق فى جـزء مـن العوائـد المـستحقة للمقدِس وفى نصيب من التقدمات التى تقدم به؛ وهو «حَقَّ الْكَهَنَةِ» الوارد ذكره فى صموئيل الأول ٢: ١٣ وعرّفته «تشريعات الكهنة» فيما بعد بتفـصيل أكـبر. ولكـن مهما كانت حقيقة الأمر فالمعنى الدقيق لهذه العبارة القديمة كان انمحى عندما بدأ بنو إسرائيل فى ترديدها؛ وهى لا تصف طقس سيامة الكاهن.

وكذلك فى العدد ٨: ١٠ يضع بنو إسرائيل أيديهم على اللاويين، إلا أن هـذا أيـضًا ليس طقس تنصيب، بل إيماءة تقديم يقدِّم بها اللاويون ليهوه كبدائل عن الابـن البكر. ولا يرد ذكر الـ 'سْميكاه' أو وضع اليد فى طقس تنصيب الكهنة بعد الـسبى (الخروج ٢٩ واللاويين ٨)، وفى العصور بعـد التوراتيـة لـم يمارسـها اليهـود إلا فى تنصيب الأطباء. وكانت هذه العادة عند هؤلاء اليهـود اللاحقـين تقـوم على النـص الذى يشير إلى أن موسى وضع يديه على يشوع (العـدد ٢٧: ١٥-٢٣) ويزعمـون أنـه فعل ذلك مع شيوخ بنى إسرائيل السبعين (العدد ١١: ١٦-١٧).

وطبقًا لطقس ما بعد السبي كان الكاهن الأكبر يُمسح (الخروج ٢٩: ٧ واللاويين ٨: ١٢). وتضيف آخر نسخ أسفار موسى الخمسة أن كل الكهنة كانوا يمسحون (الخروج ٤٠: ١٢-١٥). ولكن يبدو مؤكدًا أن هذا الطقس لم يكن له وجود قبل السبي وأنه كان يمثل منح امتياز ملكي للكاهن الأكبر بوصفه رئيس الجماعة الجديدة.

بناء على ذلك فالكهنة عند بنى إسرائيل القدامى لم يكونوا «يرسَّمون»؛ بل كانوا يبدأون عملهم دون أية طقوس دينية تضفى عليهم فضلاً أو سلطات خاصة. ومع ذلك كانت للكاهن قدسيته بمقتضى عمله. وفى صموئيل الأول ٧: ١ لا ترد عبارة «ملء اليد»، بل يرد بدلاً منها أن إليعازر «قُدِّسَ» (قِديش) لحراسة تابوت الرب. وكان الكهنة «يقدَّسون» (اللاويين ٢١: ٦) وكان على الكاهن الأكبر أن يضع على جبينه صفيحة ذهبية نقشت عليها عبارة «قُدْسٌ لِلرَّبِّ» (الخروج ٢٨: ٣٦). وكان هذا يعنى أن الكاهن لم يعد ينتمى إلى عالم الدنس بل «يفرَز» كالأرض المحيطة بالمقدِس والتقدمات المقدمة فيه؛ وورد فى العدد ٨: ١٤ والتثنية ١٠: ٨ أن اللاويين كانوا «يفرَزون» لخدمة الرب، وورد فى أخبار الأيام الأول ٢٣: ١٣ أن هارون «أفرِز» لتقديس أقدس المقدسات. من ثم فالكاهن كان يعتزل عالم الدنس ويدخل نطاقًا مقدَّسًا. وبالتالى كان يحق له أن يتحرك فى الأرض المقدسة دون أن يدنسها وأن يدخل المقدِس ويمسك بالأشياء المقدسة ويأكل القرابين وما إلى ذلك. ولكن كان عليه أن يظل معزولاً عن المدنِّسات ويخضع لبعض المحرمات ولقواعد خاصة تتعلق بالطهارة. وكان محرمًا على الكهنة فى حياتهم اليومية أن يشاركوا فى الجنازات باستثناء جنازة أقرب الأقرباء بالدم، ولكن حتى فى هذه الحالة كانوا يقيدون

وطبقًا لطقس ما بعد السبى كان الكاهن الأكبر يُمسح (الخروج ٢٩: ٧ واللاويين ٨: ١٢). وتضيف آخر نسخ أسفار موسى الخمسة أن كل الكهنة كانوا يمسحون (الخروج ٤٠: ١٢-١٥). ولكن يبدو مؤكدًا أن هذا الطقس لم يكن له وجود قبل السبي وأنه كان يمثل منح امتياز ملكى للكاهن الأكبر بوصفه رئيس الجماعة الجديدة.

بناء على ذلك فالكهنة عند بنى إسرائيل القدامى لم يكونوا «يرسَّمون»؛ بل كانوا يبدأون عملهم دون أية طقوس دينية تضفى عليهم فضلاً أو سلطات خاصة. ومع ذلك كانت للكاهن قدسيته بمقتضى عمله. وفى صموئيل الأول ٧: ١ لا ترد عبارة «ملء اليد»، بل يرد بدلاً منها أن إليعازر «قُدِّسَ» (قِديش) لحراسة تابوت الرب. وكان الكهنة «يقدَّسون» (اللاويين ٢١: ٦) وكان على الكاهن الأكبر أن يضع على جبينه صفيحة ذهبية نقشت عليها عبارة «قُدْسٌ لِلرَّبِّ» (الخروج ٢٨: ٣٦). وكان هذا يعنى أن الكاهن لم يعد ينتمى إلى عالم الدنس بل «يفرَز» كالأرض المحيطة بالمقدِس والتقدمات المقدمة فيه؛ وورد فى العدد ٨: ١٤ والتثنية ١٠: ٨ أن اللاويين كانوا «يفرَزون» لخدمة الرب، وورد فى أخبار الأيام الأول ٢٣: ١٣ أن هارون «أفرِز» لتقديس أقدس المقدسات. من ثم فالكاهن كان يعتزل عالم الدنس ويدخل نطاقًا مقدَّسًا. وبالتالى كان يحق له أن يتحرك فى الأرض المقدسة دون أن يدنسها وأن يدخل المقدِس ويمسك بالأشياء المقدسة ويأكل القرابين وما إلى ذلك. ولكن كان عليه أن يظل معزولاً عن المدنِّسات ويخضع لبعض المحرمات ولقواعد خاصة تتعلق بالطهارة. وكان محرمًا على الكهنة فى حياتهم اليومية أن يشاركوا فى الجنازات باستثناء جنازة أقرب الأقرباء بالدم، ولكن حتى فى هذه الحالة كانوا يقيدون

بالامتناع عن بعض الممارسات (اللاويين ٢١: ١-٦). وحرم عليهم الزواج بمن كانت تمتهن البغاء أو بطالق (اللاويين ٢١: ٧). وفى أدائهم مهامهم كانوا يتخذون أقصى درجات الحذر من خلط المقدس بالمدنس؛ وكان عليهم أن يرتدوا ثيابًا خاصة لدى دخولهم المقدِس (الخروج ٢٨: ٤٣) وأن يغسلوا ثيابهم (العدد ٨: ٧) ويتطهروا بطرق خاصة (الخروج ٣٠: ١٧-٢١ و٤٠: ٣١-٣٢ واللاويين ٨: ٦) وأن يمتنعوا عن معاقرة الخمر والمسكرات (اللاويين ١٠: ٨-١١).

هذا الانتقال إلى نطاق المقدسات يضع الكاهن فى مكانة رفيعة فعلاً. ففى تعيينه اللاوى قال له ميخا: «كُنْ لِي أَبًا وَكَاهِنًا» (القضا ١٧: ١٠)، ومع أن اللاوى كان شابًا (انظر الفقرتين ٧ و١٠) فإن أهمية هذه الملحوظة تكمن فى أن الكاهن ورث الامتيازات الدينية التى كانت لكبير العائلة فى عصر الآباء.

٣. الكاهن والمقدِس

كان يتم اختيار الكاهن وتنصيبه لكى يخدم مقدِسًا. وكانت هذه القاعدة معترفًا بها عالميًا لا سيما عند العرب فى الجاهلية. فكان الكاهن عندهم سادنًا للمعبد، فكان يشرف على المقدِس ويستقبل زائريه ويتلقى ما يقدمون من هبات. وكانت الصلة التى تربط الكهنة بالمقدِس قوية لدرجة أن القبيلة إذا نزحت كان السادن يتخلف عنها ويواصل ممارسة مهام وظيفته بين الغرباء. وكان بنوه يرثون منصبه، وبالتالى كان كل مقدِس تتولى إدارته عائلة من الكهنة. وكان هذا ينطبق على بنى إسرائيل أيضًا. ففى القصص التى تتناول التيه فى الصحراء كان اللاويون يقيمون حول «الخيمة» (العدد ١: ٥٣)؛ وكان لكل عشيرة محلة محددة (العدد ٣: ٢٣، ٢٩، ٣٥). وعُين أبناء هارون أمام «الخيمة» لمنع دخول العامة إليها (العدد ٣: ٣٨). واللفظ

المستعمل لهذا المنصب «حارس» (العدد ١: ٥٣ و٣: ٢٨، ٣٢). ومع ذلك فالخيمة عند بنى إسرائيل مقدِس متنقل؛ فكان الكهنة يتنقلون معها ويحملونها (العدد ٤: ٥ وما بعدها والتثنية ١٠: ٨). ففى وصفه تقسيم «الأرض المقدسة» استلهم حزقيال مثال الصحراء هذا وولى الكهنة على الموضع المقدَّس حول الهيكل (حزقيال ٤٥: ٤).

من ثم يستحيل تصور مقدِس بلا كاهن يتولى إدارته. وفى عصر القضاة شيد ميخا مقدِسًا محليًا خاصًا ولكنه عين له كاهنًا على الفور؛ فولى ابنه فى البداية ولكنه استبدل به فيما بعد لاويًا تصادف مروره به (القضاة ١٧). وانضم هذا اللاوى نفسه إلى بنى دان حين نزحوا شمالاً وتولى إدارة المقدِس الجديد فى لايش دان (القضاة ١٨: ٣٠). وعُهد بالهيكل الذى أودع به التابوت بشيلوه لأسرة عالى (صموئيل الأول ١-٢). وعندما أسكن التابوت فى قريات يعاريم فى طريق عودته من فلسطين كُرس (أى «أفرز») له كاهن على الفور ليتولى إدارته (صموئيل الأول ٧: ١).

إذن كان مصير الكهانة عند بنى إسرائيل مرتبطًا بمصير المقادس. ففى عهد داود تولى صادق وإبياثار معًا عهدة التابوت (صموئيل الثانى ١٥: ٢٤-٢٩)، أما فى عهد سليمان فعزل إبياثار (الملوك الأول ٢: ٢٦-٢٧) وظل الهيكل فى عهدة صادق وحده؛ وخلفه ابنه فيما بعد (الملوك الأول ٢: ٣٥ و٤: ١). وعندما أنشأ يربعام مقدِس بيت إيل قام على الفور بتعيين كهنة له (الملوك الأول ١٢: ٣١). ولكن كما فاق هيكل أورشليم كل ما عداه من أماكن العبادة العامة كانت كهانة أورشليم أهم بكثير من الكهنة الذين تولوا إدارة المقادس الصغرى فى الأقاليم؛ وكان من الطبيعى أن تصاحب محاولات مركزية العبادة إعادة تجميع رجال الدين (الملوك الثانى ٢٣: ٨).

لكن لا تتوفر لدينا معلومات إلا عن كهنة الهيكل وستسنح لنا الفرصة لتناولهم فى فصول لاحقة.

. الكهنة واستخارة الإله

كان الناس فى إسرائيل القديمة يترددون على المقادس طلبًا «المشورة يهوه»، وكان الكاهن يقوم بدور وسيط الوحى. وينبغى الإشارة إلى أن دور بنى لاوى كوسطاء الوحى فى التثنية ٣٣: ٨-١٠ يسبق دورهم فى تعليم التوراة وخدمة المذبح. وفى التيه كان بنو إسرائيل يلجأون لموسى «ليسأل الرب» (الخروج ١٨: ١٥). ومع أن موسى كان يقبل عون غيره فى الفصل فى دعاوى الناس بناء على نصيحة من يثرون فإنه ستأثر بمهمة عرض دعاوى الناس على الرب (الخروج ١٨: ١٩). وكان كل من يريد أن «يسأل يهوه» المشورة كان يذهب إلى «الخيمة» فيدخل موسى وحده ويكلم يهوه وجهًا لوجه (الخروج ٣٣: ٧-١١). وكانت هذه ميزة شخصية لموسى دون غيره (العدد ١٢: ٦-٨) ولم يكن الكهنة يشاركونه فيها (انظر العدد ٢٧: ٢١). بل كانوا يستشيرون الرب من خلال أفود الـ 'أوريم' والـ 'توميم'. أما المقصود بهذين الإجراءين فأمر فى غاية التعقيد والغموض.

(أ) **الأفود** (إفود). يمكن تصنيف النصوص التى يورد الكتاب المقدس فيها ذكر الأفود تحت ثلاثة عناوين:

(١) تشير بعض النصوص إلى أفود من كتان، وهو أحد ثياب الكاهن فى أقدم النصوص التاريخية. وكان صموئيل يرتديه فى صباه فى هيكل شيلوه (صموئيل الأول ٢: ١٨) وكان كهنة نوب يرتدونه (صموئيل الأول ٢٢: ١٨) وكذلك داود عندما رقص أمام التابوت (صموئيل الثانى ٦: ١٤). وكان يُلبس كمنطقة حول الخصر (صموئيل

الأول ٢: ١٨ وصموئيل الثانى ٦: ١٤) دون أن يغطى كثيرًا من البدن (انظر صموئيل الثانى ٦: ٢٠). لذا فالأرجح أنه كان مئزرًا كالذى كان كهنة المصريين يرتدون، وربما كان فى الأصل الرداء الوحيد الذى كان الكهنة يرتدون وهم يؤدون مهام منصبهم.

(٢) تشير نصوص أخرى إلى أفود كان يمثل جزءًا خاصًا من ثياب الكاهن الأكبر؛ وكان جزءًا من ثيابه الخارجية ويعلو الجبة والصدرة (الخروج ٢٩: ٥ واللاويين ٨: ٧). وورد وصفه فى الخروج ٢٨: ٦-١٤ و٣٩: ٢-٧، إلا أن النص يزدحم بإضافات لاحقة تعكس ما طرأ على ثياب الكاهن الأكبر من تغيرات فى حقبة ما بعد السبى. ولعل أقدم نسخة من النص وترجع إلى عصر السبى احتفظت بمعلومات ترجع إلى أواخر عصر المملكة ويوصف الأفود فيها بأنه منطقة عريضة من قماش كان ينسج من خيوط الذهب والكتان وأصواف متعددة الألوان؛ وكان هذا الشريط من القماش يعلوه نطاق يثبت به حول البدن. (أما ذكر الأربطة مع الأفود فيبدو أنها إضافة لاحقة.)

والـ 'حوشِن' أو الصدرة تختلف عن الأفود ولكنها ترتبط به (الخروج ٢٨: ١٥-٣٠ و٣٩: ٨-٢١) وكانت تنسج من القماش نفسه الذى ينسج منه الأفود، وكان يشبه الحقيبة (؟) المربعة الصغيرة لحفظ الـ 'أوريم' والـ 'توميم'؛ ويسمى فى الخروج ٢٨: ١٥، ٣٠ 'حوشِن ها مِشپاط' (صدرة مشورة [الوحى]).

(٣) ومن النصوص الأخرى ما يشير إلى أفود كان من أدوات العبادة الجماعية. وصنع ميخا أفودًا من هذا النوع لمقدِسه (القضاة ١٧: ٥ و١٨: ١٤، ١٧، ٢٠)؛ كما صنع جدعون مثله من الذهب الذى غنم من المديانيين واحتفظ به فى بلدته (القضاة ٨: ٢٧). وكان شيئًا يُنقل (صموئيل الأول ٢: ٢٨ و١٤: ٣) بل يمكن حمله فى اليد

صموئيل الأول ٢٣: ٦) وكان يقدم ويستبعد (صموئيل الأول ٢٣: ٩ و٣٠: ٧). وفى قدِس نوب تُرك سيف جليات خلفِ الأفود (صموئيل الأول ٢١: ١٠). وأخيرًا كان لأفود يترك فى رعاية الكهنة؛ وكان يستعمل فى استخارة يهوه (صموئيل الأول ٢٣: ١٠ ٣٠: ٨).

ظل المعنى الأصلى للكلمة موضع جدل طويل فيما مضى، أما الآن فلم يعد هناك ـك حوله؛ فلفظ 'إفِد' يطلق على رداء الإلهة أنات فى إحدى قصائد راس شمرة، و ياتو' (وجمعها 'إپاداتو') تعنى «الرداء الثرى» فى الألواح الأشورية القديمة من إپادوشيا. وكانت الأثواب الكهنوتية تساعد على مواصلة العادات المهجورة، والـ فود بَد' رداء تقليدى لا يزال يرتديه الكهنة، وكان 'أفود' الكاهن الأكبر نوعًا لاحقًا ـخم؛ إلا أن ما كان يمثل الرداء الوحيد للكاهن فى السنوات الفاصلة أصبح قطعة ماش كبيرة ترتدى فوق كل الأثواب الكهنوتية الأخرى.

وللوهلة الأولى لا يتفق هذا المعنى والسلسلة الثالثة من النصوص المذكورة حيث رد الأفود وكأنه من أدوات العبادة المستعملة فى استخارة يهوه، ولا تعطينا ـنصوص ما نفهم منه أنه كان نوعًا من الثياب، بل توحى بأنه شىء صلب يمكن ـمله وتقديمه واستبعاده ووضعه. لذا رفض العديد من الباحثين وجود أية صلة بين ـذا الأفود وما يرتدى الكهنة والكاهن الأكبر. وآثر بعضهم تصحيح النص وقراءة ـكلمة 'أرون' (تابوت) أو 'أبّير' (ثور) فى فقرات أخرى بدلاً من قراءتها 'إفود'. وكان ـض آخر منهم أقل تشددًا فى آرائهم؛ فافترضوا أن لفظ 'إفود' يشير فى بعض ـواضع إلى صنم إله؛ ومنهم من اعتبره نموذجًا مصغرًا لخيمة الصحراء كان يستعمل ـ تلقى الرد على الاستخارة، أو صندوقًا صغيرًا تودع فيه الأنصاب المقدسة.

وتظل المشكلة قائمة؛ فلماذا يستعمل لفظ واحد فى سياق واحد عن العبادات وفى عصر واحد بمعنى رداء كهنوتى وبمعنى صندوق فى آن؟ ومن استعمال هذين اللفظين فى النصوص التوراتية والسامية الأخرى يتأكد أن الأفود الذى يرتديه الكهنة والكاهن الأكبر كان رداء؛ والأجدى أن نحاول إيجاد معنى مماثل للأفود يستعمل فى تلقى الرد على الاستخارة. وظهرت افتراضات عدة. فنحن نعلم أن تماثيل الآلهة كانت فى بعض الحالات تُكسى برداء مزركش؛ فيفترض أن الأفود كان رداء يستعمل لتزيين صنم أحد الآلهة؛ وصار فيما بعد العلامة المميزة للكاهن الذى يعطى الوحى باسم أحد الآلهة، وأخيرًا أصبح ثوب الكاهن الأكبر الرسمى.

وعلى النقيض من ذلك ذهب البعض مؤخرًا إلى أن المعنى الأولى للأفود كأحد أثواب الكاهن الأكبر يكمن وراء استعماله فى الاستخارة. ويقال إن هذا المئزر كان متيبسًا بسبب خيوط الذهب فيه وكان يحتفظ بشكله بعد خلعه؛ وبالتالى أمكن إخفاء سيف جليات وراءه، وأمكن حمله باليد وتقديمه وقت الحاجة، وكان يثبّت به الـ 'حوشِن' أو الجراب الذى يحوى الـ 'أوريم' والـ 'توميم' بحيث يقدَّم الأفود وقت الحاجة إلى استخارة. وهناك رأى ثالث يفترض أن أفود الاستخارة كان يختلف عن الأفود العادى الذى يرتديه الكهنة وعن الأفود الذى يرتديه الكاهن الأكبر أيضًا، ولكنه يظل رداء أو كسوة لصنم إله (انظر لفظ 'أپوداه' من الجذر نفسه فى أشعياء ٣٠: ٢٢)؛ ويفترض أن بنى إسرائيل وإن لم يصنعوا لإلههم صنمًا أبقوا على الأفود لفترة كأداة لإعطاء الرد على الاستخارة، ما يفسر السبب فى أن أفود جدعون كان يزن ألفًا وسبعمئة شاقل وأدانه ناسخ القضاة ٨: ٢٦-٢٧؛ كما يفسر وضع هوشع

٢: ٤ للأفود مع الـ 'تِرافيم' وهى أصنام محلية يلتمس الناس الاستخارة من خلالها حزقيال ٢١: ٢٦ وزكريا ١٠: ٢).

وليس من بين هذه الافتراضات ما يعد مقنعًا تمامًا. والتأويل الأخير أقربها احتمالاً ولو أنه كان يمكن أن يذهب إلى أبعد من ذلك. فلما رفض بنو إسرائيل أن يصنعوا لإلههم وثنًا لم يتمكنوا من استعمال الأفود إلا فى الاستخارة؛ فكان الأفود صورة أو أخرى إناء للأنصاب المقدسة. وهناك مثَل قديم قد لا يشير مباشرةً إلى الأفود ولكنه على الأقل يبين كيف كان رداء يستعمل فى سحب الأنصاب: «٣٣الْقُرْعَةُ تُلْقَى فِي الْحِضْنِ [أى ثنية الرداء] وَمِنَ الرَّبِّ كُلُّ حُكْمِهَا [مِشپاط]» (الأمثال ١٦: ٣٣). وهو ما يذكرنا بالـ 'حوشِن ها مِشپاط' أى جراب الرد على الاستخارة؛ وكان هذا الجراب يحوى الـ 'أوريم' والـ 'توميم'، وكان يثبت فى أفود الكاهن الأكبر (الخروج ٢٨: ٣٠).

(ب) **الـ 'أوريم' والـ 'توميم'**. وهى الأنصاب المقدسة. وتأصيل اللفظين ومعناهما غير معروف؛ والمحاولات الحديثة لتأويلهما ليست أفضل من الترجمات العشوائية للنسخ القديمة. والأرجح أن اللفظين كالأدوات دخيلان من حضارة ما قبل بنى إسرائيل فى كنعان، والجمع فيهما مجرد مفرد احتفظ بنطقه البدائى. وليست لدينا أية فكرة عن شكلهما. وافترض البعض أنهما كرتان صغيرتان أو مكعبا نرد أو عودان صغيران (انظر هوشع ٤: ١٢؟)؛ وكانا يُلتقطا من جراب الأفود. ويرى بعض الباحثين نظيرًا لذلك فى العادة العربية القديمة التى تعرف بالاستقسام، أى التقسيم من خلال الأعواد أو السهام الصغيرة، فيما يشبه ما فعل ملك بابل فى حزقيال ٢١: ٢٦-٢٧ ولكن فى ضوء المصطلح الذى أورد حزقيال كان يقوم بهذا

الفعل العرافون (قساميم) وقد لا تكون له صلة بالـ 'أوريم' والـ 'توميم' اللذين يستعمل الكهنة.

ورد فى العدد ٢٧: ٢١ أن هذه الأنصاب عهد بها إلى إليعازر الكاهن؛ وورد فى التثنية ٣٣: ٨ أنها كانت فى عهدة سبط لاوى. وطريقة عمل الاستخارة وردت فى صموئيل الأول ١٤: ٤١-٤٢ (صُححا فى ضوء النص اليونانى). «فقال شاول: "لو كان اللوم على أو على ابنى يوناثان فإن يهوه إله إسرائيل يعطى أوريم؛ وإن كان اللوم عليكم يا شعب إسرائيل فإنه يعطى توميم». وخرجت القُرعة بشاول ويوناثان وفر الناس. فَقَالَ شَاوُلُ: «أَلْقُوا بَيْنِي وَبَيْنَ يُونَاثَانَ ابْنِي. فَأُخِذَ يُونَاثَانُ». ويفترض من الفقرة ٣٦ أن الكاهن كان له دور. إلا أن هذا النص لا يثبت أن الـ 'توميم' كانت الشيء المحبب والـ 'أوريم' الشيء الكريه؛ بل على العكس، فهو يوحى بأنهما كانا كوجهى العملة ولكليهما معنى عادى تمامًا تحدده الأطراف في كل مرة؛ ما يعد فى حد ذاته تحذيرًا من محاولة إيجاد معنى للفظين. ويتمثل الرد على الاستخارة فى أحدهما دون الآخر، أى بنعم أو لا، وفى خطوة تالية بالاستبعاد أو بمزيد من التحديد (انظر صموئيل الأول ٢٣: ٩-١٢). فكان يمكن أن تستمر العملية لمدة طويلة؛ ففى صموئيل الأول ١٤: ١٨-١٩ (صُححا فى ضوء النص اليونانى) يريد شاول أن يعرف ما إذا كان عليه أن يهاجم المخيم الفلسطينى أم لا، ولكن نظرًا لطول إجراءات الاستخارة وتزايد الحماس فى معسكر الأعداء يطلب شاول من الكاهن أن «يكف يده». وبذلك يقطع استخارة يهوه ويخرج للحرب. وأحيانًا لا تعطى الاستخارة ردًا (صموئيل الأول ١٤: ٣٧ و٢٨: ٦) ربما لعدم خروج شيء من الجراب أو لخروجهما معًا.

(جـ) **تراجع استخارة الكهنة.** بعد عهد داود لا نجد شواهد على استعمال الأفود ومعه الـ 'أوريم' والـ 'توميم' فى الاستخارة. وإذا كانت الأمثال ١٦: ٣٣ التى سبق الاستشهاد بها تشير إلى الأفود فإن هذا يعطينا تاريخًا لاحقًا على ذلك بقليل. ويبدو أن فقرة هوشع ٣: ٤ تشير إلى أن الأفود كان يستعمل فى المملكة الشمالية وحتى سقوط السامرة، إلا أن هوشع يضم إلى الأفود الـ 'تِرافيم' والـ 'مَصيبّوت' باعتبارها من المحرمات فى شريعة يهوه. ومهما كانت حقيقة الأمر فإن آخاب ويورام فى إسرائيل ومن عاصرهما من ملوك يهوذا (الملوك الأول ٢٠: ١٣-١٤ و٢٢: ٦ والملوك الثانى ٣: ١١) كانوا يستخيرون يهوه من خلال الأنبياء فى حين كان شاول وداود يستخيرونه عن طريق الأفود. وفى عهد يوشيا يذهب رئيس كهنة أورشليم بنفسه لاستخارة النبية خُلدة (الملوك الثانى ٢٢: ١٤ وانظر إرمياء ٢١: ١-٢ فى عهد صدقيا). وإذا كان وصف الأفود وصدرة الكاهن الأكبر فى الخروج ٢٨: ٦-٣٠ يرجع (فى الأساس) إلى آخر سنوات المملكة فإنه كان لم يعد أداة للاستخارة؛ ومن المهم أن الـ 'أوريم' والـ 'توميم' ورد ذكرهما فى هذا النص ولكنهما لم يوصفا بتفصيل دقيق كوصف سائر حلى الكاهن الأكبر؛ وربما ذكرا لإضفاء سمة التقادم، وربما لم يكن الكاتب نفسه يعرف ماهيتهما تحديدًا. وهناك تطور واضح فى النسخة الأخيرة من النص؛ فالأحجار المنقوش عليها أسماء أسباط بنى إسرائيل كانت مثبتة فى الأفود والصدرة ولم يكن لها غرض سوى تذكير يهوه بشعبه (الخروج ٢٨: ١٢ و٢٩).

ويقول عزرا ٢: ٦٣ = نحميا ٧: ٦٥ إنه لم يكن هناك بعد السبى كاهن يتولى الـ 'أوريم' والـ 'توميم'؛ ما يؤكده التراث اليهودى الذى يردد دومًا أن الهيكل الثانى لم يكن به 'أوريم' أو 'توميم'. بل إن أحد نصوص التلمود (سوتا ٤٨أ) يؤكد عدم وجود

’أوريم‘ أو ’توميم‘ منذ وفاة «الأنبياء الأوائل» أى صموئيل وداود وسليمان. ومع ذلك فربما استمر الكهنة فى إعطاء ردود باسم الرب (ولكن دون اللجوء إلى الكهانة) للحجيج ممن كانوا يفدون لتقديم القرابين فى الهيكل وللصلاة فيه لتحقيق مصلحة حتى دماره؛ فبعض المزامير وعدد من الفقرات فى النصف الأخير من أشعياء يمكن تفسيرها بهذا المعنى. إلا أن هذا النهج كان يختلف تمامًا عن الاستعانة بالأفود والـ ’أوريم‘ والـ ’توميم‘.

٥. الكاهن معلمًا

أسندت للاويين فى بركة لاوى (التثنية ٣٣: ١٠) مهمة مزدوجة؛ فعليهم أن يتولوا أمر الـ ’أوريم‘ والـ ’توميم‘ وأن يعلموا الناس: «يُعَلِّمُونَ يَعْقُوبَ أَحْكَامَكَ (مِشپاطيم) وَإِسْرَائِيل نَامُوسَكَ (توروت: تقرأ بصيغة الجمع)». والتوراة اختُص بها الكاهن كما اختُص الملك بمزية الفصل بين الناس أو كما اختص الحكماء بالحكمة أو كما اختص النبى بالرؤية أو الرسالة. وهناك ثلاثة نصوص تنص على ذلك بوضوح: «رُؤَسَاؤُهَا يَقْضُونَ بِالرَّشْوَةِ وَكَهَنَتُهَا يُعَلِّمُونَ بِالأُجْرَةِ وَأَنْبِيَاؤُهَا يَعْرِفُونَ بِالْفِضَّةِ» (ميخا ٣: ١١)؛ «الشَّرِيعَةَ لاَ تَبِيدُ عَنِ الْكَاهِنِ وَلاَ الْمَشُورَةَ عَنِ الْحَكِيمِ وَلاَ الْكَلِمَةَ عَنِ النَّبِيِّ» (إرمياء ١٨: ١٨)؛ «فَيَطْلُبُونَ رُؤْيَا مِنَ النَّبِيِّ. وَالشَّرِيعَةُ تُبَادُ عَنِ الْكَاهِنِ وَالْمَشُورَةُ عَنِ الشُّيُوخِ» (حزقيال ٧: ٢٦).

وذهب البعض إلى أن لفظ ’توراه‘ من الفعل ’يَرَه‘ ويعنى «رَمَى» ويرد أحيانًا بمعنى «ألقَى الأنصاب» (يشوع ١٨: ٦)؛ وبناء على ذلك تم ربط الدور المسند للكاهن بدوره فى إعطاء الردود على الاستخارة، وقورن بلفظ ’تِرتو‘ الأشورى الذى يعنى «استخارة». إلا أن طريقة استعمال اللفظ والأفعال المستعملة معه تدل على أنه من

الجذر 'ی ر ه' الذی یرد کثیرًا بصیغة ناصب المفعولین بمعنی «بَیَّنَ» و «عَلَّمَ». من ثم فلفظ 'تُوراه' یعنی «التعلیم» تحدیدًا، وترجمته بمعنی «الشریعة» بعید کل البعد عن الدقة.

هذه «الشریعة» جاءت من عند الرب ولکنه عهد بها إلی الکهنة (التثنیة ٣١: ٩، ٢٦). والکهنة وفقًا للتثنیة ٣٣: ١٠ مکلفون بتعلیم توراة یهوه لبنی إسرائیل (انظر هوشع ٤: ٦) والکاهن بوصفه معلمًا یعد «رسولاً لیهوه سَبَأوت» (ملاخی ٢: ٧). وکان من الطبیعی أن یتم تلقین هذه التعالیم فی المقدِس الذی ینتمی إلیه الکاهن والذی یحج إلیه الناس للزیارة أو لتقدیم القرابین أو لمجرد طلب المشورة من القائمین علیه؛ لذا فإن تعلیم التوراة فی أیام ما قبل السبی کان ینحصر فی المعبد، وهناك نصوص کأشعیاء ٢: ٣ = میخا ٤: ٢ والتثنیة ٣١: ١٠-١١ تعکس عادة موغلة فی القدم.

کانت التوراة فی الأصل تعالیم مقتضبة عن موضوع بعینه أو قاعدة للسلوك العملی تتعلق بصورة أخص بکیفیة أداء العبادات، وکان الکاهن محترفًا فیها؛ فکان مکلفًا بالتفرقة بین المقدَّس والدنِس وبین الطاهر والنجس وبتعلیم المؤمنین الفرائض (اللاویین ١٠: ١٠-١١ وحزقیال ٢٢: ٢٦ و٤٤: ٢٣). وبعد العودة من السبی طلب النبی حجی من الکهنة 'توراه' عن عواقب ملامسة الطاهر والنجس (حجی ٢: ١١-١٣)، وفی مواضع أخری سئل الکهنة عما إذا کان ینبغی الصوم (زکریا ٧: ٣).

ومن الخطأ أن نقصر دور الکهنة التعلیمی علی الإفتاء. فمهما کان الحال فی العهود الأولی فإن نصوصًا کهوشع ٤: ٦ وإرمیاء ٢: ٨ تبین أن قدرات الکهنة کانت تتجاوز قواعد العبادات. فـ 'تُوراه' الکهنة صارت التوراة أی الشریعة أو مجموعة قواعد

تحكم العلاقة بين الإنسان والرب، واعتُبر الكهنة مفسرين لها؛ وفى الوقت نفسه ازداد الناس لهفة على معرفة القواعد الصحيحة التى تجعل العبادات مقبولة عند الرب. وبانتشار هذين التغييرين ورسوخهما أصبح الكهنة معلمين للأخلاقيات وللدين. ولعب الأنبياء الدور نفسه ولكن بطريقة مختلفة. وكان النبى رجل كلمة (دَبَر) ومتحدثًا بلسان الرب وبالتالى كان يوحى إليه من قبل الرب مباشرةً بأن ينقل رسالة فى ظروف محددة؛ فكان أداة يتجلى من خلالها الرب. ومن ناحية أخرى كان الكاهن رجل الـ 'توراه' أوتى المعرفة (دَعُوت) بغرض التفسير، ومع أن هذه المعرفة نزلت من عند الرب قبل ذلك بعهد بعيد فإن البشر توارثوها قرنًا بعد قرن بالتلقين والممارسة.

ومن عصر السبى فصاعدًا لم يعد تعليم التوراة حكرًا على الكهنة. فاللاويون الذين كانوا آنذاك استُبعدوا من الوظائف الكهنوتية البحتة تحولوا إلى الوعظ والتعليم الدينى. وفى النهاية انفصل التعليم عن العبادة تمامًا فى المعابد ونشأت طبقة جديدة من الكتبة ومعلمى الشريعة. وكانت هذه الطبقة مفتوحة للجميع من كهنة ولاويين وعوام على السواء، وفى النهاية أزاحت دائرة الكهنة المغلقة عن عملية التعليم.

٦. الكاهن والقربان

ترد الوظائف التى تتصل بالعبادة دون غيرها فى آخر القائمة فى بَركة لاوى: «يَضَعُونَ بَخُورًا فِي أَنْفِكَ وَمُحْرَقَاتٍ عَلَى مَذْبَحِكَ» (التثنية ٣٣: ١٠). وتدنى منزلة القربان على سلم الوظائف قد يثير دهشة كل من يفكر فى اللاهوت اللاحق الذى صار تقديم القربان فيه وظيفة الكاهن الأولى. يقول فيلون (De Vita Moysi, II (III),

29) إن الكل فى الفصح كهنة لأن كلاً يقدم حمَلاً، وتقول الرسالة إلى العبرانيين (٥: ١ و٨: ٣) إن «كُلَّ رَئِيسِ كَهَنَةٍ يُقَامُ لِكَيْ يُقَدِّمَ قَرَابِينَ وَذَبَائِحَ». إلا أن هـذه النـصوص تأتى فى نهاية تطور طويل كانت التثنية ٣٣: ١٠ مجرد مرحلـة فيـه. وقـد نمـر مـرور الكرام على عصر الآباء حين لم تكن ثمة كهانة رسمية. وفى عصر القضاة أمر الرب جدعون ببناء مذبح وتقديم محرقة (القضاة ٦: ٢٥-٢٦)، ودعا ملاك يهوه مَنوَّح بن شمشون لأن يقدم محرقة، فقبل دعوته (القضاة ١٣: ١٦-٢٣). وفى الرواية القديمـة عن طفولة صموئيل أمر أبوه إلقانة بتقديم قربان فى شيلوه (صموئيل الأول ١: ٣، ٤، ٢١ و٢: ١٩)، ويبدو إيليا الكاهن حارسًا على المقدِس (صموئيل الأول ١: ٩)؛ و «حـق الكاهن» الذى عارضه بنـوه لا يـشير إلا إلى نـصيب الكهنـة فى جـزء مـن الذبـائح (صموئيل الأول ٢: ١٢-١٧)، وذلك الموضع من القصة الذى ينص على قصر الـصعود إلى المذبح وإشعال النـار فى المحرقـة على الكهنـة يعـد إضـافة إلى النـص البـدائى (صموئيل الأول ٢: ٢٧-٣٦).

كان شاول وداود وسليمان جميعًا يقدمون القـرابين، وسـبق أن شرحنـا فى موضـع آخر أن هذا لا يعنى أن ملوك بنى إسرائيل كانـوا كهنـة؛ ولكنـه لا يعـنى أيـضًا أن الكهنة لم يكونوا يقدمون القرابين فى تلك الحقبة. فآحاز نفسه قدم أول القـرابين على المذبح الجديد الذى بَنى، إلا أنه عهد به من بعد لأوريا الكاهـن (الملـوك الثـانى ١٦: ١٢-١٦). وقبل ذلك بمدة قصيرة ربما بين سـنتى ٨٠٠ و٧٥٠ ق. م. اتخـذت بركـة موسى (التثنية ٣٣) صورتها النهائية فى المملكة الشمالية؛ وفى هذا الإصحاح تـدور الفقرات ٨-١١ حول لاوى، ويستدل منها على أن تقديم القرابين كان ميزة للكهنـة. وقبل السبى وفى أورشليم أقام جامعو شريعة القداسة القواعـد الخاصـة بالطهـارة

بالنسبة للكهنة على قداسة وظائفهم؛ فلابد أن يتطهروا لأنهم يضعون المحرقات وأجزاء القرابين الأخرى على المذبح (اللاويين ٢١: ٦). فالكاهن فى العهد القديم لا يتولى عملية تقديم القرابين بالمعنى الحرفى للعبارة. ربما تولى ذبح الأضاحى فى بعض الحالات إلا أن هذه كانت دومًا مجرد مهمة إضافية ولم تكن امتيازًا قاصرًا عليه. وفى الخروج ٢٤: ٣-٨ (وهو نص يعد بعامة من التراث الإلوهيمى) يأمر موسى بعض الشباب (ليس ثم ما يدل على أنهم كانوا كهنة) بتقديم المحرقات والقربان الجماعى، إلا أن موسى نفسه كان من أخذ الدم ورشه على المذبح وعلى الشعب. ويقضى تشريع القربان صراحةً بأن يقوم بذبح الأضحية صاحب القربان (اللاويين ١: ٥ و٣: ٢، ٨، ١٣ و٤: ٢٤، ٢٩، ٣٣). وإن لم يكن صاحب القربان طاهرًا أو كان القربان من القرابين العامة الكبرى (أخبار الأيام الثانى ٣٠: ١٧ وحزقيال ٤٤: ١١) كان يتولى ذبح الأضحية أحد صغار رجال الدين. وكان دور الكاهن يبدأ حين يحين أوان استعمال الدم، ما يرجع فى جزء منه إلى أن الدم أقدس ما فى الأضحية (اللاويين ١٧: ١١، ١٤). أما السبب الأساسى فهو أن الدم لابد أن يلامس المذبح. كما جرى العرف دومًا على أن يتولى كاهن تقديم الجزء الخاص بالرب من الأضحية ويضعه على المذبح. وكانت هذه القاعدة مطلقة حتى أن الأضحية حين تكون طائرًا ويتحتم ذبحها على المذبح نفسه كان صاحبها يفقد الحق فى ذبحها (اللاويين ١: ١٤-١٥ و٥: ٨). وعندما يريد الكاتب فى الملوك الثانى ٢٣: ٩ أن يقول إن كهنة المرتفِعات عزلوا بعد إصلاحات يوشيا يكتفى بقوله إنهم لم يتمكنوا من «الصعود إِلَى مَذْبَحِ الرَّبِّ». وفى نص دون فى الفترة نفسها تقريبًا يقول الكاتب إن الكهنة كانوا يُختارون لكى «يصعدوا إلى المذبح» (صموئيل الأول ٢: ٢٨). ونكرر أن إحراق البخور كان

امتيازًا لبنى لاوى لأن البخور لا يحرق إلا على المذبح (كما ورد فى التثنية ٣٣: ١٠) ولنسل هارون فى العدد ١٧: ٥ وأخبار الأيام الأول ٢٣: ١٣. وفى أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٦-١٨ ورد أن الملك عزيا عوقب لاغتصابه هذا الحق. إذن كان الكاهن فى الحقيقة «كاهن المذبح»، وهى تسمية مسيحية يمكن تتبع أصلها فى العهد القديم.

إذا فهمنا الأمر بهذه الطريقة تمامًا فإن دور الكاهن فى تقديم القرابين موغل فى القدم لا شك، إلا أن هذا الجزء من عملهم تقدم إلى الصدارة بمرور الزمن لأن الناس كفوا عن اللجوء إليهم طلبًا للاستخارة وجاء غيرهم ليشاركونهم دورهم فى التعليم. بل أصبح تقديم القرابين قاصرًا عليهم بمرور الزمن وصار جزء أساسيًا من الكهانة، ومن ثم كان دمار الهيكل نهاية لنفوذهم. وحلت ديانة التوراة محل طقوس الهيكل واستُبدل الأحبار بالكهنة.

٧. الكاهن وسيطًا

لكل هذه المهام المتعددة أساس واحد. فالكاهن حين كان يقدم استخارة كان ينقل ردًا من عند الرب؛ وحين كان يقوم بتعليم الـ 'توراه' أى الشريعة أو التوراة أو يفسرها فيما بعد كان ناقلاً ومفسرًا لتعاليم من عند الرب؛ وحين كان يرفع دم الذبيحة ولحمها إلى المذبح كان يرفع إلى الرب دعوات المؤمنين وتظلماتهم. وفى الدورين الأولين كان يمثل الرب أمام البشر؛ وفى الدور الثالث كان يمثل البشر أمام الرب؛ ولكنه وسيط فى كافة الأحوال. وما تقوله الرسالة إلى العبرانيين (٥: ١) عن الكاهن الأكبر يصدق على كل كاهن: «لأَنَّ كُلَّ رَئِيسِ كَهَنَةٍ مَأْخُوذٍ مِنَ النَّاسِ يُقَامُ لأَجْلِ النَّاسِ فِي مَا لِلَّهِ». فكان الكاهن وسيطًا كالملك والنبى. إلا أن الملوك والأنبياء كانوا وسطاء لأسباب كارزمية ولأنهم مختارون من قبل الرب؛ أما الكاهن فوسيط

بالنسبة للكهنة على قداسة وظائفهم؛ فلابد أن يتطهروا لأنهم يضعون المحرقات وأجزاء القرابين الأخرى على المذبح (اللاويين ٢١: ٦). فالكاهن في العهد القديم لا يتولى عملية تقديم القرابين بالمعنى الحرفي للعبارة. ربما تولى ذبح الأضاحي في بعض الحالات إلا أن هذه كانت دومًا مجرد مهمة إضافية ولم تكن امتيازًا قاصرًا عليه. وفي الخروج ٢٤: ٣-٨ (وهو نص يعد بعامة من التراث الإلوهيمى) يأمر موسى بعض الشباب (ليس ثم ما يدل على أنهم كانوا كهنة) بتقديم المحرقات والقربان الجماعى، إلا أن موسى نفسه كان من أخذ الدم ورشه على المذبح وعلى الشعب. ويقضى تشريع القربان صراحةً بأن يقوم بذبح الأضحية صاحب القربان (اللاويين ١: ٥ و٣: ٢، ٨، ١٣ و٤: ٢٤، ٢٩، ٣٣). وإن لم يكن صاحب القربان طاهرًا أو كان القربان من القرابين العامة الكبرى (أخبار الأيام الثانى ٣٠: ١٧ وحزقيال ٤٤: ١١) كان يتولى ذبح الأضحية أحد صغار رجال الدين. وكان دور الكاهن يبدأ حين يحين أوان استعمال الدم، ما يرجع فى جزء منه إلى أن الدم أقدس ما فى الأضحية (اللاويين ١٧: ١١، ١٤). أما السبب الأساسى فهو أن الدم لابد أن يلامس المذبح. كما جرى العرف دومًا على أن يتولى كاهن تقديم الجزء الخاص بالرب من الأضحية ويضعه على المذبح. وكانت هذه القاعدة مطلقة حتى أن الأضحية حين تكون طائرًا ويتحتم ذبحها على المذبح نفسه كان صاحبها يفقد الحق فى ذبحها (اللاويين ١: ١٤-١٥ و٥: ٨). وعندما يريد الكاتب فى الملوك الثانى ٢٣: ٩ أن يقول إن كهنة المرتفعات عزلوا بعد إصلاحات يوشيا يكتفى بقوله إنهم لم يتمكنوا من «الصعود إِلَى مَذْبَحِ الرَّبِّ». وفى نص دون فى الفترة نفسها تقريبًا يقول الكاتب إن الكهنة كانوا يُختارون لكى «يصعدوا إلى المذبح» (صموئيل الأول ٢: ٢٨). ونكرر أن إحراق البخور كان

امتيازًا لبنى لاوى لأن البخور لا يحرق إلا على المذبح (كما ورد فى التثنية ٣٣: ١٠) ولنسل هارون فى العدد ١٧: ٥ وأخبار الأيام الأول ٢٣: ١٣. وفى أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٦-١٨ ورد أن الملك عزيا عوقب لاغتصابه هذا الحق. إذن كان الكاهن فى الحقيقة «كاهن المذبح»، وهى تسمية مسيحية يمكن تتبع أصلها فى العهد القديم.

إذا فهمنا الأمر بهذه الطريقة تمامًا فإن دور الكاهن فى تقديم القرابين موغل فى القدم لا شك، إلا أن هذا الجزء من عملهم تقدم إلى الصدارة بمرور الزمن لأن الناس كفوا عن اللجوء إليهم طلبًا للاستخارة وجاء غيرهم ليشاركونهم دورهم فى التعليم. بل أصبح تقديم القرابين قاصرًا عليهم بمرور الزمن وصار جزء أساسيًا من الكهانة، ومن ثم كان دمار الهيكل نهاية لنفوذهم. وحلت ديانة التوراة محل طقوس الهيكل واستُبدل الأحبار بالكهنة.

٧. الكاهن وسيطًا

لكل هذه المهام المتعددة أساس واحد. فالكاهن حين كان يقدم استخارة كان ينقل ردًا من عند الرب؛ وحين كان يقوم بتعليم الـ 'توراه' أى الشريعة أو التوراة أو يفسرها فيما بعد كان ناقلاً ومفسرًا لتعاليم من عند الرب؛ وحين كان يرفع دم الذبيحة ولحمها إلى المذبح كان يرفع إلى الرب دعوات المؤمنين وتظلماتهم. وفى الدورين الأولين كان يمثل الرب أمام البشر؛ وفى الدور الثالث كان يمثل البشر أمام الرب؛ ولكنه وسيط فى كافة الأحوال. وما تقوله الرسالة إلى العبرانيين (٥: ١) عن الكاهن الأكبر يصدق على كل كاهن: «لأَنَّ كُلَّ رَئِيسِ كَهَنَةٍ مَأْخُوذٍ مِنَ النَّاسِ يُقَامُ لأَجْلِ النَّاسِ فِي مَا لِلَّهِ». فكان الكاهن وسيطًا كالملك والنبى. إلا أن الملوك والأنبياء كانوا وسطاء لأسباب كارزمية ولأنهم مختارون من قبل الرب؛ أما الكاهن فوسيط

بالمعنى الحرفى للكلمة، فالكهانة مؤسسة للوساطة. وستعود هذه السمة الجوهريـة إلى الظهور فى كهانة «الشريعة الجديدة» باعتبارها مشاركة فى كهانـة المـسيح الوسـيط والإنسان والإله والأضحية المثلى والكاهن الذى لا مثيل له.

الفصل السادس

اللاويون

هناك العديد من النصوص فى الكتاب المقدس تشير إلى رجال الدين باسم «اللاويين» أو «بنى لاوى» وتنص أو تشير ضمنًا إلى أنه لا يتولى الوظائف المقدسة إلا من ينحدرون من نسل لاوى. وتثير هذه النصوص عددًا من المشكلات الصعبة ينبغى تناولها بالدرس ولو أننا لن نتمكن من تقديم أجوبة شافية لها جميعًا.

١. تأصيل

تأصيل لفظ 'ليوى' غير معروف على وجه اليقين. فللجذر 'ل و ه' فى العبرية ثلاثة معان تنسب جميعًا للاسم 'ليوى':

(١) قد يعنى الجذر 'ل و ه' «دارَ، لَفَّ»، ومن الآراء ما يذهب إلى أن اللاويين من يؤدون رقصات صوفية وليسوا كالدراويش والأنبياء الذين يدورون انتشاءً.

(٢) ومن معانى الجذر 'ل و ه' «صاحَبَ، اقترَنَ»، وهو التأصيل الذى يقدمه الكتاب المقدس نفسه. فتطلق ليئة على وليدها اسم 'لاوى' وتقول «هَـذِهِ الْمَـرَّةَ يَقْـتَرِنُ بِي رَجُلِي» (التكوين ٢٩: ٣٤)؛ كما كان أفراد سبط لاوى «مقترنين» بهارون (العدد ١٨: ٢، ٤). والجذر المقابل له فى العربية 'و ل ى' (بقلب الأحرف) الذى اشتق منه لفظ 'وَلِيّ'، أى من اقترن بالله.

٣) قد يعنى الجذر 'ل و ه' «عيّر، رهَنَ» أيضًا. ومع أن الكتاب المقدس لا يستعمل الفعل 'ل و ه' بهذا المعنى فى سياق حديثه عن اللاويين فإنه يحوى بعض العبارات القريبة الشبه بذلك: فقد «أُعطِى» اللاويون ليهوه بدلاً من الابن البكر (العدد ٣: ١٢ و٨: ١٦)، و«أُعير» صموئيل ليهوه وهو صبى (صموئيل الأول ١: ٢٨). وهناك العديد من النصوص المعينية فى الجزيرة العربية تطلق لفظ 'ل و ء' على أشياء وأشخاص نُذروا لإله من الآلهة.

والاشتقاق الأول مرفوض لأنه تعسفى تمامًا. والثانى قد يلقى فى نصوص الكتاب المقدس ما يدعمه، إلا أننا نعلم أن التأصيلات التى يقدمها الكتاب المقدس لا تعطى المعنى الحقيقى للفظ دائمًا. أما الاشتقاق الثالث فيثير مشكلة أصل اللاويين التى سنتناول فى نهاية هذا الفصل. والافتراضات الثلاثة جميعًا تحاول أن تأول لفظ 'ليوى' بمعنى يدل على وظيفة؛ إلا أن اللفظ طبقًا للكتاب المقدس نشأ كاسم علم لأحد أبناء يعقوب. وقد يكون هذا الاسم العلم صيغة مختصرة من 'ليفى إيل' الذى عثر عليه فى نصوص من مارى (لاوى إيلى) وعُرف قبل ذلك فى نص مصرى (روأر). ويبدو أن الاسم يعنى «المقترن بالرب» أو «المتوكل على الرب» أو ما شابه.

٢. توارث الكهانة

كانت الوظائف فى الشرق القديم بعامة تورث، وكانت الحِرف تورث من الأب لابنه. وينطبق ذلك على مصر بخاصة حيث جاء عهد لم يكن يُسمح للابن فيه أن يمتهن غير مهنة أبيه. وتبين سلاسل الأنساب المطولة أن هذا النظام التوارثى كان موضع احترام بالغ، وادعى أحد المعماريين فى عهد داريوش الأول أنه تمكن من الرجوع بشجرة نسبه أربعة وعشرين جيلاً حتى إمحوتب بانى هرم سقارة.

وكان هذا النظام مناسبًا للكهانة بخاصة؛ إذ كان يضمن أن المقدس موضع رعاية كاملة وفى حالة جيدة وأن الطقوس الدينية ثابتة دون تغيير حيث يورث الأب لابنه المهارات المطلوبة منه. ونحن نعلم أن الكهانة كانت متوارثة فى مصر منذ عصر الأسرة التاسعة عشر على الأقل وأن كل من كان يثبت أنه من نسل كهنة كان يُضم إلى طبقة الكهنة. وفى أشور كانت خلافة الولد أبيه ثابتة عند بعض فئات الكهنة على الأقل. وفى النقوش الفينيقية والقرطاجية شواهد على وجود بيوت كهنة؛ وفى تدمر يبدو أن الكهانة كانت محصورة فى عائلات بعينها؛ وكان كل مقدِس من مقادس عرب الجاهلية يخص عائلة بعينها تتوارث ملكيته من جيل إلى جيل. وأخيرًا يمكن أن نشير كمثال من حضارة أخرى إلى عائلات الكهنة التى ارتبطت بمعابد اليونان.

ليس من الغريب إذن أن تكون الكهانة بالتوارث عند بنى إسرائيل أيضًا. ولإيضاح هذه الملحوظة يكفى أن نورد بضع أمثلة من نصوص يجمع الكل على قدمها. فاللاوى الذى استخدمه ميخا صار حارس مقدِس دان وواصلت ذريته عملها به (القضاة ١٨: ٣٠). وكان إيليا كاهن شيلوه؛ كما كان اثنان من بنيه كاهنين بها (صموئيل الأول ١-٢). وعندما كان التابوت فى قريات يعاريم ظلت الكهانة فى نسل أبيناداب (صموئيل الأول ٧: ١ وصموئيل الثانى ٦: ٣). وفى نوب كان حول أخيمالك «جَمِيعَ بَيْتِ أَبِيهِ، الْكَهَنَةَ الَّذِينَ فِي نُوبٍ» (صموئيل الأول ٢٢: ١١) الذين قتل شاول خمسة وثمانين منهم (صموئيل الأول ٢٢: ١٨) ومنهم إبياثار الذى فر بحياته وأصبح كاهن داود (صموئيل الأول ٢٢: ٢٠-٢٣).

ومن ناحية أخرى تصور هذه النصوص القديمة اللاويين غرباء على الأماكن التى ﹍لوا فيها مهام وظائفهم. فاللاوى المذكور فى سفر القضاة ١٧-١٨ كان غريبًا مقيمًا ﹍جر) فى بيت لحم بيهوذا؛ وانتقل فيما بعد لخدمة ميخا فى مرتفع إفرايم، وفى النهاية ﹍اجر مع بنى دان شمالاً. واللاوى فى القضاة ١٩ كان غريبًا مقيمًا فى مرتفع إفرايم ﹍كن كانت له سرية من بيت لحم بيهوذا. وعندما أراد الثأر لجريمة جبعة لم يلجأ ﹍شيرته كما يقضى تشريع ثأر الدم، بل لكل أسباط بنى إسرائيل. ومن النصوص ﹍شار إليها فى هذه الفقرة وسابقتها يمكن الخروج بثلاث نتائج: أولها أن الكهانة ﹍انت تتوارثها عائلات بعينها. ثانيًا، كان يمكن لهذه العائلات أن تظل فى مقدِس ﹍احد لأجيال عدة. ثالثًا، لم تكن هذه العائلات مقيدة بالبقاء فى مكان واحد؛ فلم ﹍كن ترتبط بمنطقة بعينها. ويستنتج من كل هذا أن هذه العائلات كانت تشكل ﹍ائفة مترابطة لا بحكم عيشها بمنطقة واحدة؛ بل بحكم أن أفرادها يؤدون وظيفة ﹍احدة؛ فكانت تشكل قبيلة من الكهنة.

﹍. سبط لاوى قبيلة الكهنة

﹍كذا قدمت الكهانة عند بنى إسرائيل فى الكتاب المقدس بصورته الراهنة. فنسل ﹍وى بن يعقوب كُرسوا لأداء وظائف مقدسة بناء على تدخل إيجابى من قبل الرب ﹍العدد ١: ٥٠ و٣: ٦ وما بعدها). إذ أخذهم الرب أو أعطوا له بدلاً من الابن البكر ﹍سرائيل (العدد ٣: ١٢ و٨: ١٦). وفى العدد ٣: ٦ قُضى لهم أن يعِينوا هارون ولكنهم ﹍ الخروج ٣٢: ٢٥-٢٩ اختيروا لمعارضته لأنه روج لعبادة الأصنام بين الشعب؛ أخيرًا لم يُختاروا من قبل موسى طبقًا للنص الحالى للتثنية ١٠: ٦-٩ إلا بعد وفاة ﹍ارون.

وهكذا اتخذوا مكانة خاصة عند الشعب؛ فلم يكونوا يُحصون ضمن سائر الأسباط (العدد ١: ٤٧-٤٩ والإصحاح ٤ بأكمله و٢٦: ٦٢). ولم يكن لهم نصيب فى إسرائيل (العدد ١٨: ٢٠ والتثنية ١٨: ١) ولم تخصص لهم أرض فى تقسيم كنعان، «فيهوه إرثهم» (يشوع ١٣: ١٤، ٣٣ و١٤: ٣-٤ و١٨: ٧). وعوضًا عن ذلك كانوا يُمدون بعوائد أو عشور (العدد ١٨: ٢١-٢٤) وبضيَع فى أراضى سائر الأسباط أى بلدات اللاويين (العدد ٣٥: ١-٨ ويشوع ٢١: ١-٤٢ وأخبار الأيام الأول ٦: ٣٩-٦٦). لذا فإن أفراد سبط الكهنة يشار إليهم عادةً باسم 'بني لاوى' أو 'اللاويين'.

وُعد أحد بطون هذه القبيلة بكهانة أبدية، ونتيجة لذلك تراجع سائر اللاويين إلى منزلة أدنى وقُصروا على وظائف دينية ثانوية؛ وكان هذا الفرع من القبيلة أسرة هارون أخى موسى (الخروج ٢٩: ٩ و٤٠: ١٥). وانتقلت الكهانة إلى ولدَى هارون إليعازر وإيثامار (العدد ٣: ٤)، وتجدد الوعد فيما بعد لفنحاسٍ بن إليعازر (العدد ٢٥: ١١-١٣). وفى أخبار الأيام الأول ٢٤: ٣ ورد أن كهانة شيلوه ونوب وأورشليم نفسها ظلت فى نسل إيثامار حتى عزل إبياثار. فعاد صادُق (الملوك الأول ٢: ٣٥) بنسبه إلى هارون عبر إليعازر فاحتفظت أسرته بالكهانة حتى دمار الهيكل (أخبار الأيام الأول ٥: ٣٠-٤١ و٦: ٣٥-٣٨ وعزرا ٧: ١-٥).

ويحوى الكتاب المقدس أمثلة عدة على سلاسل أنساب اللاويين (التكوين ٤٦: ١١ والخروج ٦: ١٦-٢٥ والعدد ٢٦: ٥٧-٦٠ وخاصة أخبار الأيام الأول ٥: ٢٧ إلى ٦: ٣٨ إذ تصل حتى السبى). ومن الأحداث التى وقعت عقب العودة من السبى ما يؤكد أهمية هذه الأنساب؛ فمن لم يتمكن من إثبات نسبه كان يستبعد من الكهانة (عزرا ٢: ٦٢ ونحميا ٧: ٦٤).

.: التطور التاريخى

ذا قارنا هذه النصوص المتعددة ببعضها البعض يبرز الاختلاف بينها جليًا. وسبق ن أشرنا إلى عدم ثبوت تاريخ اختيار اللاويين لخدمة المقدِس أو أسبابه. وحتى لسلة أنساب الخروج ٦: ١٦-٢٥ تتألف من عناصر شتى، وتقدم سلسلة أنساب لعدد ٢٦: ٥٧-٥٨ تقسيمين مختلفين لعشائر لاوى. وتربط سلاسل أنساب أخبار لأيام الأول ٥-٦ بين معلومات شتى وتوفق بينها. كما أن بعض النصوص لم تنقح لا فى حقبة متأخرة نسبيًا، والبيانات التى تحوى لا تتفق وما ورد فى النصوص لأقدم زمنًا. وكان منقحو هذه النصوص اللاحقة يعلمون أن أداء الوظائف الدينية كان حقًا لسبط لاوى دون غيرهم ورأوا علو منزلة كهانة أورشليم. والأرجح أنهم عتبروا هذين الامتيازين يرجعان لأقدم عصور تاريخ الشعب وإن لم ينشآ إلا بعد طور طويل.

أ) **الكهنة من غير اللاويين.** فى عصر القضاة وفى أوائل المملكة لم يكن كل لكهنة «لاويين». فميخا الذى كان من إفرايم عين ابنه كاهنًا (القضاة ١٧: ٥). صموئيل أيضًا كان من إفرايم (صموئيل الأول ١: ١) ومع ذلك انضم لمقدس شيلوه إرتدى جبة الكهانة (صموئيل الأول ٢: ١٨) وأقام قداسات (صموئيل الأول ٧: ٩ ٩: ١٣ و١٠: ٨) ولم يفسح له ولأسلافه مكان فى سلاسل الأنساب اللاوية إلا بعد رون (أخبار الأيام الأول ٦: ١٨-٢٣). وأبيناداب كان من قريات يعاريم ومع ذلك عين ابنه إليعازر كاهنًا على التابوت (صموئيل الأول ٧: ١). وفى قوائم رؤساء وزراء اود ورد ذكر أبناء داود ككهنة، والأرجح أنهم كانوا ينتمون لسبط يهوذا (صموئيل ثانى ٨: ١٨). وعيرا اليائيرى وكان من عشيرة منسَّى (صموئيل الثانى ٢٠: ٢٦)

يطلق عليه أيضًا لقب الكاهن، وعلى الرغم مما ورد بأخبار الأيام الأول ١٨: ١٧ ليس هناك ما يدعو للظن بأن كلمة 'كوهِن' لها معنى آخر فى هذا السياق.

وما أقدم عليه يربعام الأول ينبغى أن يعطى اعتبارًا خاصًا؛ ففى الملوك الأول ١٢: ٣١ و١٣: ٣٣ (وانظر الملوك الثانى ١٧: ٣٢) وأخبار الأيام الثانى ١٣: ٩ ورد أن المقدس الملكى يبيت إيل عين به كهنة من غير نسل لاوى. ومن الممكن بالطبع أن يكون يربعام عين كهنة غير لاويين كمن أشرنا إليهم لتونا؛ وفيما بعد سنأخذ هذا الاحتمال فى اعتبارنا لدى تناول الكهنة الذين عملوا بهيكل أورشليم؛ إلا أن النصوص التى تسجل هذا الإجراء من جانب يربعام حررها أفراد من مدرسة التثنية كانوا يقيمون بيهوذا وكانوا تواقين للعن منافسيهم فى الهيكل؛ أفلا يحتمل أنهم كانوا يحاولون أن يشوهوا صورة يربعام وبيت إيل وكهنته؟ إذ كان هناك لاويون فى المقادس الأخرى فى المملكة الشمالية (انظر التثنية ١٨: ٦ والملوك الثانى ٢٣: ٩) حتى فى المقدس الملكى الآخر الذى أقام يربعام فى دان (القضاة ١٨: ٣٠).

هذا المقدس الأخير يرجع تاريخه إلى هجرة بنى دان، وقصة هجرتهم تلقى الضوء على تاريخ الكهانة (القضاة ١٧-١٨). فعين ميخا ابنه كاهنًا وما أن مر به أحد اللاويين حتى عينه على الفور وقال: «الآنَ عَلِمْتُ أَنَّ الرَّبَّ يُحْسِنُ إِلَيَ، لأَنَّهُ صَارَ لِي اللاَّوِيُّ كَاهِنًا» (القضاة ١٧: ١٣). وكان اللاوى يهوناثان بن جرشوم بن موسى (القضاة ١٨: ٣٠). وليس ثم ما يدعو للشك فى حقيقة هذه التفاصيل فى قصة قديمة كهذه ولو أنها فضحت المسّوريين لدرجة أنهم بدلوا حرفًا ليجعلوا النص يُقرأ «منسى» بدلاً من «موسى». كما أنه لا داعى لإنكار النسب اللاوى لموسى نفسه فهو مؤكد فى الخروج ٢: ١ (تراث إلوهيمى) وتم تتبعه تفصيلاً فى كل من التراث

الكهنوتى (الخروج ٦: ٢٠ والعدد ٢٦: ٥٩) وكاتب أخبار الأيام (أخبار الأيام الأول ٥: ٢٩ و٢٣: ١٣).

من ثم يمكن القول إنه حتى منذ عصر القضاة كان بنو إسرائيل يفضلون أن يكون الكاهن لاويًا، واللاوى الوحيد فى العصر الذى يمكن تتبع سلسلة نسبه كان من نسل موسى وعبر موسى اللاوى. وفى النصف الأول من القرن الثامن على أقصى تقدير كان وجود سبط لاوى قبيلة الكهنة مؤكدًا تمامًا وكانوا يحتكرون الكهانة (التثنية ٣٣: ٨-١١). والأرجح أن تكون هذه القبيلة كغيرها من أسباط بنى إسرائيل استوعبت أعراقًا أخرى إلا أن الوافدين الجدد استوعِبوا فى نسب قائم فعلاً.

(ب) **الكهنة اللاويون**. لا يركز سفرا الملوك إلا على كهانة أورشليم التى سنتناول فيما بعد. وباستثناء الاتهام الموجه ليربعام (والذى سبق أن قلنا إنه قد يكون بلا أساس) لا نجد للاويين ذكرًا فيهما، وللعثور على شيء يتعلق بهم فى عهد المملكة لابد من اللجوء إلى التثنية. ولا يزال الرأى السائد أن هذا السفر يسوى بين طائفتى الكهنة واللاويين وينسب إليهما مهام بعينها. فوُقف سبط لاوى جميعًا على حمل التابوت وخدمة الرب ومباركة الشعب (التثنية ١٠: ٨) ويسمى أفراد هذه القبيلة «الكهنة اللاويين» (التثنية ١٧: ٩، ١٨ و١٨: ١ و٢١: ٥ و٢٤: ٨ و٣١: ٩). والأصح أن يترجم نص التثنية ١٨: ١ كما يلى: «الكهنة اللاويون كل سبط لاوى» بعطف البيان بين العبارتين وليس «الكهنة اللاويون وكل سبط لاوى». فالنص لا يحتمل المعنى الأخير لأنه يفرّق بين لاويين من الكهنة ولاويين من غير الكهنة. وبالطبع هناك نصوص تستعمل أحد اللفظين «كاهن» أو «لاوى» دون الآخر؛ إلا أن مقارنة هذه

النصوص يثبت أن اللفظين مترادفان فى استعمالهما. ففى التثنية ٣١: ٩ نجد أن «الكهنة اللاويين» من يحملون التابوت، فى حين أنهم «اللاويون» فى التثنية ٣١: ٢٥؛ ومرة أخرى يشترط التثنية ١٨: ٦-٧ على اللاوى حين يدخل المقدس المركزى أن يؤدى مهام الكهانة جنبًا إلى جنب مع إخوته اللاويين.

ويمكن إدراك تفرقة ما فى سفر التثنية نفسه. فذهب البعض مؤخرًا إلى أن «الكهنة اللاويين» تولوا خدمة المقدس المركزى؛ وهذا صحيح بصورة عامة ولكنه لا يصدق على التثنية ٢١: ٥ حيث نجد أن «الكهنة اللاويين» من كانوا بأية بلدة وقعت بالقرب منها جريمة قتل. والعكس فى التثنية ١٨: ٧ حيث نجد «اللاويين» لا «الكهنة اللاويين» مع أن النص يشير إلى المقدس المركزى. إذن فالتسميات فى التثنية ليست صارمة، ويشير السفر ضمنًا إلى أن كل اللاويين لهم أن يؤدوا وظائف الكهنة. أما من الناحية العملية فإن كثرة عدد اللاويين جعل من المستحيل أن يجد كل منهم عملاً فى المقدس المركزى بأورشليم. ومن لم يعمل منهم فى خدمة المذبح لم يكن له بالطبع نصيب فى المخصصات (التثنية ١٨: ١-٤)، ونظرًا لأن قبيلتهم لم يكن لها أرض مخصصة فلم يكن لها مصدر دخل. لذا فإن كاتب التثنية يدرج «اللاوِى الذِى فِى أَبْوَابِكُمْ» ضمن مستحقى صدقات بنى إسرائيل جنبًا إلى جنب مع الغريب واليتيم والأرملة، أى كل من لم يكن لهم مصدر دخل (التثنية ١٢: ١٢، ١٨، ١٩ و١٤: ٢٧، ٢٩ و١٦: ١١، ١٤ و٢٦: ١١-١٣). إلا أن كل لاوى كان يحتفظ بحقوق الكهانة، وحين كان يأتى إلى المقدس المركزى كان يعين بل يتلقى راتبًا يساوى راتب إخوته اللاويين العاملين بالمقدس (التثنية ١٨: ٦-٧).

لم تكن هذه الأحكام مصادرة لإصلاحات يوشيا. فهى ترجع إلى تاريخ سابق عليها ولم يكن من الممكن تطبيقها بكاملها حتى فى عصر الإصلاحات فورد بالملوك الثانى ٢٣: ٩: «إِلاَّ أَنَّ كَهَنَةَ الْمُرْتَفَعَاتِ لَمْ يَصْعَدُوا إِلَى مَذْبَحِ الرَّبِّ فِي أُورُشَلِيمَ بَلْ أَكَلُوا فَطِيراً بَيْنَ إِخْوَتِهِمْ». و «كهنة المرتفعات» هؤلاء كانوا لاويين، ولغيرة رجال الدين فى أورشليم على امتيازاتهم لم يكونوا يسمحون لهم بالمشاركة فى الطقوس. ولا شك أن ذكر الفطير يعد إشارة إلى الفصح الكبير الذى أنهى الإصلاحات (الملوك الثانى ٢٣: ٢١-٢٣) أى أنه بدلاً من تطبيق أحكام التثنية ١٨: ٦-٧ اتبع كهنة أورشليم المسلك المشار إليه فى التثنية ١٢: ١١-١٢.

إذن فوضع اللاويين كما ورد فى التثنية لم يكن محصلة لإصلاحات يوشيا، بل الأرجح أنه ارتبط بحركة سعت إلى مركزية العبادة؛ وهنا تبرز لنا من جديد المشكلة نفسها التى تناولنا ضمن حديثنا عن التشريع التثنوى الذى يقضى بوجود مقدس واحد. والتفرقة بين اللاويين المعينين فى كهانة المقادس وغيرهم ممن تفرقوا بين الأسباط كانت إما نتيجة لمحاولة إصلاحية ما جرت فى المملكة الشمالية أو انعكاسًا للإصلاح الذى سعى إليه حزقيا. ومع ذلك فمسألة الكهانة أعقد من ذلك. وهناك حل ثالث ممكن؛ فقبل ظهور أية حركة إصلاح أو أى مشروع للإصلاح يسعى لقصر العبادة الشرعية على مكان واحد دون غيره كانت هناك فى كل من إسرائيل ويهوذا حركة تسعى لجذب المؤمنين إلى المقدِسَين القوميين الكبيرين أورشليم وبيت إيل. وظلت المقادس المحلية قائمة إلا أن حراسها عانوا نتيجة المنافسة، فانخفضت عائداتهم ومنهم من فقد وظيفته؛ ربما ظلوا يقدمون خدماتهم ككهنة ولكنهم فى الوقت نفسه تدنوا إلى مرتبة الغرباء المقيمين (جِريم) كما

يوصفون فى التثنية. إذن فهناك تفرقة قائمة بالفعل وإن لم تكن شرعية بين كهنة المقادس الكبيرة (أو المقدس الأوحد إبان محاولات الإصلاح) وكهنة الأقاليم.

(جـ) **الكهنة واللاويون**. إن التفرقة بين الكهنة واللاويين فى التثنية كامنة تحت السطح وتبدو سافرة فى حزقيال. والنص الرئيس حزقيال ٤٤: ٦-٣١. فبنو إسرائيل أثموا بإلحاقهم رجالاً غير مختنين بخدمة الهيكل، وهذه إشارة إلى عبيد الدولة الذين عينوا فى الهيكل من نسل العبيد الذين سخر سليمان (انظر عزرا ٢: ٥٥-٥٨) أو الـ 'نْتينيم' («من وُهبوا») ممن يرجع أصلهم إلى داود كما ورد فى عزرا ٨: ٢٠. ويقول النبى إن هؤلاء سيستبدل بهم اللاويون الذين أعانوا بنى إسرائيل على اقتراف خطيئة الشرك؛ ولكن عقابًا لهؤلاء اللاويين يحرَّم عليهم أداء وظائف كهنوتية صرفة ويتدنون إلى مناصب أدنى درجة كذبح الأضاحى وخدمة الناس (حزقيال ٤٤: ٦-١٤). ومن الواضح أن حزقيال لا يشير إلى كهنة يعبدون الأصنام؛ فما كان له أن يعين مثلهم فى هيكل المستقبل؛ بل إلى لاويين خدموا فى المقادس الصغيرة حيث لم تكن العبادة خالصة دومًا؛ فهم لاويو الأقاليم المشار إليهم فى التثنية ومن يسميهم الملوك الثانى ٢٣: ٩ «كهنة المرتفعات» ومن أوقفت إصلاحات يوشيا عباداتهم. وفى حزقيال نستشف صدى واضحًا لهذه الإصلاحات وللأحداث التى أدت إليها؛ ومن عنف احتجاج حزقيال يستدل على أن هذه الأحداث لم تكن تقع فى الماضى البعيد. ومع ذلك فالنبى حريص على إعطاء هؤلاء اللاويين مكانة متميزة؛ فقضى بقبولهم ضمن رجال الدين ولكن فى مرتبة أدنى.

ويضعهم حزقيال على النقيض من الكهنة اللاويين، وهى تسمية تذكرنا بالتثنية. فالوظائف الكهنوتية تخصص لهذه الطبقة، فلهم وحدهم ميزة الاقتراب من يهوه

وتقديم الدهن والدم ودخول المقدس. وهذا التماس القريب مع المقدّسات يلـزمهم بمراعاة طقوس طهارة خاصة (حزقيال ٤٤: ١٥-٣١). ويُدعون باسم «بنى صادُق» فى حزقيال ٤٤: ١٥ وأيضًا فى حزقيال ٤٠: ٤٦ و٤٣: ١٩ و٤٨: ١١. موجز القـول إن هـذه الطبقة تمثل الكهانة فى هيكل أورشليم. وهنا أيضًا يصدّق حزقيال على إصـلاحات يوشيا.

ولاتزال هناك نصوص أخرى تدل على وجـود فـروق بـين مراتـب رجـال الديـن. فكانت هناك غرفة واحـدة «لِلْكَهَنَـةِ حَـارِسِى الْبَيْـتِ» وأخـرى «لِلْكَهَنَـةِ حَـارِسِى الْمَذْبَحِ. هُمْ بَنُو صَادُوقَ» (حزقيال ٤٠: ٤٥-٤٦). وخُصصت بعض الأراضى للكهنـة خدام المقدِس وبعض آخر للاويين خدام الهيكل (حزقيال ٤٥: ٤-٥). وكانت هنـاك مطابخ «للكهنة» يطهون فيها ما يقدم من «ذبائح الخطية» ومطـابخ أخـرى «لخـدام الهيكل» يطهون فيها الذبائح للشعب (حزقيال ٤٦: ٢٠-٢٤). وكانت الأرض المحيطـة بالهيكل تخصص للكهنة من بنى صادُق ممن لم يضلوا، ومـساحة أخـرى خصـصت للاويين الذين ضلوا (حزقيال ٤٨: ١١-١٤). وكلها فروق تكرر الفـارق الذى وضـعه حزقيال ٤٤: ٦-٣١ حيث جعل اللاويين «خدام الهيكل» (فقرة ١١) والكهنة «خـدام المقدس» (فقرة ١٥). ولكن يلاحظ أن كلتا الفئتين «كهنة» فى حزقيـال ٤٠: ٤٥-٤٦. والأرجح أن هذه الفقرة دونت بعد التثنية مباشرةً.

إذن لم يكن حزقيال من غلاة المجددين؛ فما كان يـسعى إلا لتثبيـت وضـع ظـل قائمًا لمدة طويلة وبدأ فى التدهور نتيجة إصلاحات يوشيا. وعلينـا الآن أن نقـارن هذا المشروع بتشريعات الكتابات الكهنوتية. والخلفية المفترضة لهذه التـشريعات الإقامة فى الصحراء. ففى العدد ٣: ٦-٩ وضـع اللاويـون فى خدمـة هـارون وبنيـه

و«وُهبوا» لهم «لخدمة المسكن»؛ وفى العدد ٨: ١٩ «وُهبوا» لهارون وبنيه لخدمة الخيمة. وفى العدد ١٨: ١-٧ وهو النص الرئيس، كان عليهم أن يخدموا هارون والخيمة وكانوا «موهوبين»، إلا أن هارون وبنيه كانوا يتولون الوظائف الكهنوتية البحتة كخدمة المذبح والمقدس و «كل ما كان وراء الحجاب». وهنا نجد تشابها واضحًا مع حزقيال: فالمسكن والخيمة وأيام الصحراء تتساوى هنا مع هيكل حزقيال؛ واللاويون «موهوبون»، وكما فى حزقيال يتخذون منزلة «الموهوبين» الذين ألحقوا بالهيكل فيما مضى. وإلى هنا نجد توافقًا والاختلافات ثانوية نسبيًا وأهمها أن العدد ينسب الكهانة لهارون بينما يطلق حزقيال على الكهنة «بنى صادُق»؛ وسنرى فيما بعد ما يشير إليه هذا الاختلاف فى المسميات ضمنًا. ويبدو واضحًا أن نص العدد دون بعد حزقيال، فهو أدق وأهدأ نبرة ويخلو من أية ملحوظات جدلية. ولم يوضع اللاويون جنبًا إلى جنب مع الخدم «الموهوبين» إلا بعد العودة من السبى (انظر القوائم الواردة فى عزرا ٢ و٨: ٢٠) ولا يؤكَّد على نسب هارون إلا فى فقرات ثانوية بسفرى عزرا ونحميا (عزرا ٧: ١-٥ ونحميا ١٠: ٣٩ و١٢: ٤٧). ومن ناحية أخرى يصعب الإقرار بأن ترتيبات تشريعية كتلك التى وردت فى العدد يمكن أن تكون مستوحاة من وصف مثالى كالذى ورد فى حزقيال. والأرجح أن كلا النصين، العدد وحزقيال، يمثلان تيارين متوازيين نشآ عن مصدر واحد، أى الوضع الناجم عن إصلاحات يوشيا فى أورشليم. وليس من المستبعد أن تكون تشريعات العدد تطورًا للأحكام التى استن كهنة الهيكل فى أواخر عصر المملكة.

ومهما كان الحال فاللاويون تميزوا عن الكهنة وتدنوا إلى مرتبة أدنى، ما يفسر سبب عدم لهفتهم على العودة من السبى. وفى القائمة الواردة فى عزرا ٢: ٤٠ = نحميا

٧: ٤٣ لا نجد سوى ٧٤ لاويًا فى مقابل ٤٢٨٩ كاهنًا، وفى قافلته وجد عـزرا صـعوبة فى حشد ما لا يزيد عن ٣٨ لاويًا (عزرا ٨: ١٨-١٩). وسنرى فى تناولنا الهيكل الثانى كيف سعى اللاويون لتحسين وضعهم.

٥. البلدات اللاوية

تـصف التثنيـة اللاويـين بـأنهم متفرقـون فى الأرض يعيـشون كغربـاء مقيمـين ويستحقون صدقات أصحاب الأرض؛ وخطط حزقيال لجمعهم فى منطقـة بـالقرب من أورشليم؛ إلا أن سفر يشوع يخصص لهم ثمانى وأربعـين بـلدة، وهـذه البـلدات مقسمة بالتساوى بين الأسباط الاثـنى عـشر. وتتكـرر قائمـة يـشوع مـع بعـض الاختلافات فى أخبار الأيام الأول ٦: ٣٩-٦٦. وورد فى يشوع ٢١: ٢ أن الرب نفـسه أمر موسى بمنح مدن كهذه للاويين، كما يؤكد العدد ٣٥: ١-٨ على ذلـك صراحـةً. وأخيرًا فإن تشريع اليوبيل يتضمن فقرة خاصة عـن هـذه البـلدات (اللاويـين ٢٥: ٣٣-٣٤). والنص الأساسى يشوع ٢١ حيث اعتمد عليه الآخرون.

والمشكلة التى تثيرها هذه النصوص ليست هينة. فللوهلـة الأولى تبـدو مؤسـسة البلدات اللاوية كأنها مدينة فاضـلة راودت الخيـال فى حقبـة لاحقـة. فمـن هـذه البلدات الثمانى والأربعين، أربع لكل سبط، ما كان يمثـل مركـزًا مهمًـا، ويـستحيل تصور أنها تُركت تمامًا للاويين. وينبغى أن نضيف أن اللاويين كان لهم بدرجة مـا أن يتملكوا الأرض المحيطة بهذه المدن أيضًا (العدد ٣٥: ٥). ثم تشمل القائمة مدن اللجوء الست (العدد ٣٥: ٦ ويشوع ٢١: ١٣، ٢١، ٢٧) وهى مؤسـسة شـديدة القـدم؛ لكن الصلة بين مدن اللجوء وبلدات اللاويين طرأت فى عصر لاحـق، والنـصوص التى يشهد كلٌ منها على حدة بوجود مدن اللجوء لا تعتبرها بـلدات لاويـة. وأخـيرًا

فهذه القائمة تفترض وجود فارق واضح بين الكهنة واللاويين وأن اللاويين كانوا ينقسمون إلى ثلاث فئات وأن الكهنة عرفوا «ببنى هارون»؛ وهى أمور لم يرد لها ذكر فى أى من نصوص ما قبل السبى.

إذن فيشوع ٢١ بصورته الحالية ينتمى كيشوع ٢٠ إلى آخر نسخ سفر يشوع؛ ولا يهمنا كثيرًا فى هذا المقام ما إذا كنا ننسب هذه النسخة لأحد من المدرسة الكهنوتية أو لناسخ تثنوى لاحق. إلا أن الفصل الخاص بمدن اللجوء يحوى بين ثناياه نواة لتراث قديم، وربما كانت قائمة البلدات اللاوية أيضًا قائمة على تراث ما قبل السبى. وهناك فرضيتان ظهرتا مؤخرًا. تنص الأولى على حقيقة لها أهميتها وهى أن المدن الواردة بالقائمة لم يكن لها وجود ولم يحكمها بنو إسرائيل إلا فى أواخر عهد داود وفى عهد سليمان؛ من ثم فالأرجح أن القائمة الأصلية ومؤسسات البلدات اللاوية ترجع إلى ذلك العصر، أى منذ النصف الأول من عهد سليمان. وتقدم الفرضية الأخرى اعتراضًا على هذا الرأى الذى يتسم بقدر من الجموح؛ فإذا حددنا هذه البلدات على خريطة لا نجد سوى منطقتين لا يسكنهما اللاويون: من وسط مملكة يهوذا إلى جنوب أورشليم ووسط مملكة بنى إسرائيل (شكيم مضافة). ويكمن تفسير هذه الحقيقة فى إصلاحات يوشيا؛ فالملك أتى بكل كهنة يهوذا إلى أورشليم (الملوك الثانى ٢٣: ٨) وأمر بإعدام كل كهنة المرتفعات فى بلدات السامرة (الملوك الثانى ٢٣: ١٩–٢٠). إذن فالقائمة ترجع لعصر يوشيا أو لعصر ما بعده ولكنها دونت قبل العودة من السبى. وهذا تفسير غير مقنع؛ فتاريخية فقرتى الملوك الثانى ٢٣: ١٩–٢٠ ليست فوق مستوى الشبهات، وتنص فقرة الملوك الثانى ٢٣: ٨ صراحةً على أن بلدات يهوذا التى جاء منها الكهنة كانت تمتد «من جبعة إلى بئر سبع» أى

من كل أنحاء مملكة يهوذا الـتى كان بهـا اثنتـا عـشرة بـلدة لاويـة خـارج المركـز. والاحتمال الوحيد المتبقى أن القائمة تمثل تنفيـذًا جزئيًـا للإجـراءات الـتى اتخـذ يوشيا. والفرضية الأولى لا تعلل الثغرات، والثانية لا تعلـل إلا الثغـرات ولا تقـدم سببًا للبقية.

وأخيرًا لابد أن نعترف بأن هذه القائمة لغز. فتنظيمها مثالى لا شك أما فيما عدا ذلك فلابد أنها استندت إلى وثيقة قديمة ولابد أنها تعكس وضعًا فعليًا فى حقبـة ما. والعديد من البلدات المذكورة بها ورد ذكرها فى موضع آخر من الكتاب المقدس باعتبارها مساقط رأس عائلات الكهنة. ومن ناحيـة أخـرى فـهى لا تمثـل قائمـة مقادس تولى اللاويون خدمتها؛ بل إنها فى الحقيقة تمثل بلدات اللاويين الذيـن لـم يعينوا بالمقادس الكبيرة، أى من لم يكن لهم مصدر دخل ثابـت وبالتـالى كانـوا فى وضع اللاويين الذين ورد وصـفهم فى التثنيـة. ولنفـترض تعـديلاً طفيفًـا على أولى الفرضيتين اللتين أوردنا منذ قليل ونجازف بالإدلاء بوجهة نظرنا؛ فالقائمة كانت فى الأصل تمثل تشتيتًا للسكان مـن اللاويـين عقـب إنـشاء الهـيكل وتنظـيم الديانـة الرسمية فى بيت إيل. ويعلل إنشاء الهـيكل عـدم ذكـر لاويـين آخـرين فى ضـواحى أورشليم، ويعلل إنشاؤه فى بيت إيل عدم وجود بلدات لاوية فى وسط إسرائيل أيضًا.

٦. هل كان هناك سبط من غير الكهنة يسمى لاوى؟

طبقًا لما ورد بالكتاب المقدس نشأ هذا السبط الكهنوتى من لاوى وهو أحـد أبنـاء يعقوب الاثنى عشر. وسبق أن قلنا إن لاوى هذا نفـسه الذى تعتـبره بركـة مـوسى (التثنية ٣٣: ٨-١١) ممثلاً لنسله تلقى مهام الكهانة إرثًا. إلا أن هناك نصين آخرين يقدمان الرجل بصورة مختلفة تمامًا. ففى بركـة يعقـوب (التكـوين ٤٩: ٥-٧) لُعـن

لاوى وشمعون معًا لما اقترفا من عنف إذ قتلا الناس وشوها الثيران فقُضى عليهما أن يتفرقا بين بنى إسرائيل. ومن الواضح أن هذا النص يرتبط بالتراث نفسه الذى يرتبط به التكوين ٣٤؛ فللثأر لشرف أختهما دينة شن شمعون ولاوى هجومًا غادرًا على أهالى شكيم وقتلا الناس ونهبا الماشية وحقت عليهما لعنة يعقوب جزاء لجرمهما. وتبين نصوص أخرى أن شمعون كانت جماعة من غير الكهنة سرعان ما فقدت استقلاليتها وتفرق أفرادها فى أرجاء أرض يهوذا. والاستنتاج الأرجح أن كان هناك أيضًا سبط من غير الكهنة يدعى لاوى قُدر له المصير نفسه.

والنقاد أنفسهم يعترضون على هذا الاستنتاج. فهم يرون أن القصة الواردة فى التكوين ٣٤ ليست سوى أسطورة وأن النبوءة الواردة فى التكوين ٤٩ تأويل زائف للوضع الغريب الذى وجد سبط لاوى أنفسهم فيه؛ إذن فهم يرون أن سبط لاوى كانوا دائمًا من الكهنة وأنهم لم يكن لهم دور فى السياسة وأن أفراده كانوا يعيشون متفرقين بين الأسباط الأخر. وفى مقابل ذلك فإننا نعلم أن لاوى كانوا جزءًا من نظام الأسباط الاثنى عشر القديم؛ فمن المستبعد ضم قبيلة بلا أرض إلى الأسباط الاثنى عشر فى حقبة لاحقة كانت الانقسامات القبَلية فيها تقابلها انقسامات إقليمية. وبركة يعقوب بصيغتها الراهنة تعود إلى عهد داود ومن النبوءات التى تتضمنها ما يرجع إلى تاريخ أقدم. والتكوين ٣٤ ليست له سمات رواية تعليلية وليس به أى تلميح إلى تشتت شمعون ولاوى؛ ومع ذلك فالإصحاح طبقًا للفرضية التى نعترض عليها دوِّن لتعليل هذا التشتت! فالتكوين ٣٤ يسرد حقيقة والتكوين ٤٩: ٥-٧ يعطى ما ترتب على هذه الحقيقة. والحقيقة نفسها حكاية من ما قبل تاريخ بنى إسرائيل. والطوائف التى كانت تنتمى إلى شمعون ولاوى كانت على خلاف حاد

مع السكان المحليين قرب شكيم؛ وربما نشب الخلاف عندما كانوا يعبرون المنطقة بقطعانهم أو ربما حين استقروا فى المنطقة قبل وصول إفرايم ومنسَّى وأزاحوا من تبقى من أفراد هاتين القبيلتين جنوبًا. ولا نملك إلا أن نفترض ولكن ليس لنا أن نعترض على هذا التراث الشديد القدم الذى يعيدنا إلى ما قبل عصر موسى. كانت هناك قبيلة من غير الكهنة تسمى لاوى واسم جدها ورد بصيغته غير المختصرة فى كل من النقوش المسمارية والمصرية.

وذلك لا يحل المشكلة التى تهمنا. ويمكن أن نفترض (كما فعل البعض) أن الصلة بين هذه القبيلة الدنيوية التى تسمى لاوى وقبيلة اللاويين الكهنة كانت عرَضية بحتة؛ فقد تكون الأخيرة سميت باللاويين لأن اللفظ كان يعبر عن وظيفتهم. وفى النهاية صارت الوظيفة بالتوارث، ويكون التشابه بين الاسم الذى أطلق على الكهنة واسم ابن يعقوب أدى إلى الربط بين هؤلاء الذين أضحوا قبيلة من الكهنة والقبيلة الدنيوية التى كانت اندثرت. ويؤدى بنا هذا إلى سؤالنا الأخير: ما أصل اللاويين؟

٧. أصل اللاويين

إن كلمة ليفى العبرية تعنى «لاوى» سواء اسم العلم أو الصفة. وحتى النصوص التى تشير إلى سبط لاوى تستعمل اللفظ نفسه ولكن بأداة التعريف لتجعله اسم علم: 'هالّيفى' (الخروج ٦: ١٩ والعدد ٣؛ ٢٠ والتثنية ١٠: ٨، إلخ). وتستعمل النصوص العديدة التى تتحدث عن اللاويين صيغة الجمع من هذا اللفظ 'لويّيم' وكأنه اسم طائفة تؤدى وظيفة.

ومن ناحية أخرى فمن النقوش التى اكتشفت بخط معين ولهجتها فى إيل إيلا أو ديدن القديمة بشمال الجزيرة العربية ما يتضمن لفظ 'لوء' أو المؤنث منه 'لوءت'.

ويترجم البعض هذا اللفظ بمعنى «كاهن» بل «لاوى» بحكم تشابهه مع لفظ 'ليـفى' العبرى. واستنتج بعض الباحثين أن بنى إسرائيـل أخـذوا مؤسـسة اللاويـين عـن العرب الأولين الذين كانوا على اتصال بهم فى سيناء. وبالتالى فالصلة بـين اللاويـين وقبيلة لاوى الدنيوية (سواء أكان لها وجود أم لا) ليست مصطنعة تمامًا.

وبدراسة متأنية لهذه النقوش مع بحث دقيق فى نقـوش جزيـرة العـرب القديمـة وتاريخها تم التوصل إلى حل مختلف تمامًا. فلفظا 'لوء' و 'لوءت' لا يعنيان «كاهـن» أو «كاهنة»، بل يدلان على شىء يقدَّم نذرًا لإله ما. وهذا الشىء قد يكون شخصًا - رجلاً أو امرأة- أو شيئًا، ولكن يستحيل أن يكون شخصًا انخرط فى أداء العبادات، لأن هذا المعنى يختلف كليةً عن معنى لفـظ 'ليـفى' العـبرى. والأرجـح أن ليـست هناك صلة بين اللفظين. وحتى إذا اعترفنا بأن معناه الأولى «مكرّس، موهـوب» وأن اللفظ تطور بشكل مختلف فى اللغتين فإن هذا لا يعـنى أن العبريـة اسـتعارته مـن المعينية؛ فالمعينيون قوم من جنوب جزيرة العرب ولـم يكـن لملـوكهم سـيطرة على المنطقة المحيطة بديدن بشمال الجزيرة إلا فى القرن الرابـع قبـل المـيلاد على أقـدم تقدير. ولفظا 'لوء' و 'لوءت' لا وجود لهما إلا فى النقوش المعينية المكتشفة فى ديدن بشمال الجزيرة العربية ولم يردا فى نقوش الجنـوب ولا فى أى مـن لهجـات جنـوب الجزيرة الأخرى. إذن فالأرجح أنهما استعيرا من أحد أقوام ديدن من غير المعينيين أو العرب الأولين بأوسع معنى للفظ. ومرة أخرى لا ينبغى أن ننسى أن واحة ديدن حسب ما ورد لدى الكتّاب العرب الذين كتبوا فى صدر الإسلام كان يسكنها آنذاك يهود يبدو أنهم كانوا بها منذ عهد بعيد. وهناك نقش لنبونيدوس اكتـشف مـؤخرًا ينص على أن هذا الملك أقام مستعمرة للجنود فى ديدن بشمال جزيـرة العـرب وأن

هؤلاء الجنود جُند معظمهم من غرب إمبراطوريته. وربما كان بينهم يهود. وإن صح ذلك فمعناه أن يهودًا منهم لاويون سكنوا ديدن قبل قرنين من سيطرة المعينيين عليها. وإذا كان هناك من استعار لفظ 'ليفى' فهم المعينيون الذين عدّلوا معناه وصاغوا المؤنث منه، وهو ما لا نظير له فى العبرية.

وليس من الواضح كما يزعم البعض أن لاوى فى العبرية اسم وظيفة فى المقام الأول. ومما يذكر أن هذا اللفظ فى الكتاب المقدس لا يرد كاسم علم إلا مرة واحدة (نحميا ١٠: ١) فى حين أن لفظ 'كوهِن' يرد بهذه الصورة كثيرًا («كاهن يهوه»، «كاهن المرتفعات»، «كهنتى»، «كهنتك»، «كهنتهم» إلخ). ولفظ لاوى يعد بصيغته واستعماله اسم جنس νομεν γεντιλιτιυμ معناه «من نسل لاوى»، وليس ثم ما يبرر رفض الرواية التوراتية التى تربط اللاويين بجدهم لاوى.

وبعد الحكاية الموغلة فى القدم الواردة فى التكوين ٣٤ نجد ارتباطًا بين بقية سبط شمعون ويهوذا فى الجنوب. وربما رافقهم من نجا من سبط لاوى. ولكن فى حين اندمج قوم شمعون فى السكان المحيطين تخصص نسل لاوى فى الوظائف الدينية. ويقدم علم الأجناس والتاريخ نماذج أخرى لأقليات عرقية تخصصت فى مهنة أو حرفة بعينها بما فى ذلك المهن المرتبطة بالدين. والحكايات القديمة عن الصلات بين اللاويين ويهوذا والجنوب لا تحتاج إلى مزيد من الإيضاح. وكان لاوى حسب ما ورد فى تراث الآباء ابنًا لليئة كشمعون ويهوذا؛ وفى المواريث الخاصة بالتيه اختص اللاويون فى تلك الحقبة بشؤون العبادة؛ فصلتهم بموسى وثيقة وهو منهم. ولا شك أن موسى كان فى مصر وكان اللاويون معه، وهذا يفسر وجود نسبة عالية للغاية من الأسماء المصرية بينهم. ويحتفظ نص العدد ٢٦: ٥٨ بقسم من اللاويين ضمن

عشائر بما لا يتفق والتقسيم الدينى إلى ثلاث طبقات تمثل ثلاث عائلات: الجرشونيون والقيهاتيون والمراريون. إلا أن نص العدد ٢٦ يورد أسماء خمس عشائر: اللبنيون والحبرونيون والمحليون والموشيون والقورحيون. وتحذف النسخة اليونانية عشيرة المحليين. ومن بين الأسماء الأربعة الأخرى يفسر اسم الـ 'موشى' بأنه اسم جنس مشتق من لفظ 'موسى'، ويرتبط القورحيون بقورح الذى ورد اسمه فى أخبار الأيام الأول ٢: ٤٣ (قائمة بأسماء أبناء كالب، ومعظمها أسماء أماكن، وورد اسم قورح بين حبرون وتفوَّح). ومن الواضح أن اللبنيين والحبرونيين أهالى لبنة وحبرون. وهذه القائمة قديمة للغاية وترجع إلى ما قبل المملكة ولا شك؛ وتنبئنا بالمكان الذى عاش فيه اللاويون إذ تضعهم جميعًا فى أرض يهوذا، ومنذ عصر القضاة بدأوا فى الانتشار خارج الأرض. واللاوى فى قصة جريمة جبعة كان يعيش فى تلال إفرايم ولكنه ظل على اتصال بيهوذا التى اتخذ منها سرية (القضاة ١٩: ١). واللاوى الذى عينه ميخا كان مرتبطًا بعشيرة من يهوذا (القضاة ١٧: ٧) وكان معروفًا بين أهل دان (وبالتالى فالأرجح أنه عاش بينهم، القضاة ١٨: ٣) وعينه ميخا فى تلال إفرايم (القضاة ١٧: ١) وفيما بعد تبع أهل دان فى هجرتهم شمالاً نحو منابع نهر الأردن (القضاة ١٨: ٣٠) ومع ذلك ليس هناك ما يشكك فى نسبه اللاوى، بل إن النص الأخير يؤكده صراحةً، ويبدو أنه كان ينتمى إلى عشيرة الموشيين. وليس هذا سوى مثال واحد على تفرق هذه القبيلة فى البلاد بعيدًا عن يهوذا، وعندما دونت الوثيقة التى تمثل أساس قائمة بلدات اللاويين فى يشوع ٢١ لأول مرة كان اللاويون متفرقين بالفعل بين أسباط بنى إسرائيل.

وكان الامتداد الجغرافى يواكبه امتداد فى النـواة الأصـلية للقبيلـة. ويفـترض أن ى كغيرها من الأسباط ضمت بين صـفوفها أفـرادًا بـل طوائـف؛ وبـذلك فـإن ثلات بأكملها كتلك التى عُين أفرادهـا كهنـة فى المقـادس الـسابقة ضُـمت إلى ط لاوى بغض النظر عن نسبها.

ولا زلنا مستعدين تمامًا للاعتراف بأن إعادة بناء تاريخ اللاويـين القـديم بهـذه صورة لا يزال مجرد افتراض، ولكـن يبـدو أن هـذا الافـتراض يأخـذ فى الاعتبـار نصوص القديمة النادرة الموثوقة؛ كما أنه يفسر تحول قبيلة لاوى الدنيويـة (الـتى انت موجودة دون شك) إلى سبط اللاويين الكهنة، وتحول هذه الأخيرة إلى واحدة ن أكبر مؤسسات بنى إسرائيل. ولكن ليس هناك ما يدعو للبحث عن أصل هذه لمؤسسة خارج بنى إسرائيل.

الفصل السابع

كهانة أورشليم فى عصر المملكة

كان هناك العديد من المقادس فى فلسطين منذ أوائل عهد المملكة وحتى إصلاحات يوشيا، ولكن ليس لدينا معلومات عن الكهنة الذين تولوا خدمة هذه المقادس. وأورشليم الاستثناء الوحيد فى ذلك. وليس هذا بغريب؛ فهيكل أورشليم كان أغنى مراكز العبادة وأكثرها جذبًا للعابدين؛ فكانت المقدس الرسمى لمملكة يهوذا وكان كهنته الوحيدين الذين كان لهم دور فى الحياة السياسية للشعب. كما أن المصادر الوحيدة التى يمكننا الاستناد إليها أسفار صموئيل والملوك ودوّن أربعتها بيهوذا تحت تأثير التثنية؛ ومن ثم نسخهم أناس أبوا أن يعترفوا بشرعية أى مقدس عدا الهيكل. ولكن حتى المعلومات التى تحويها هذه الأسفار شحيحة وغالبًا ما يصعب تفسيرها. وعلينا أن نقدم صورة أكمل إذا وثقنا فى كل ما يروى سفرا أخبار الأيام عن تنظيم رجال الدين على يد داود (أخبار الأيام الأول ٢٣-٢٦)؛ فمما يؤسف له أن رجال الدين (ورد وصف تصنيفهم ومهامهم بتفصيل دقيق) يجرى الحديث عنهم فى هذه الإصحاحات كما لو كانوا يخدمون الهيكل، فى حين أن الهيكل لم يكن بنى بعد فى عهد داود. والاستنتاج الوحيد أن هذه الصورة تعكس الصورة المثلى فى خيال كاتب أخبار الأيام الأول وأنها من وحى الأوضاع السائدة فى عصره؛ لذا فسنستعين بهذه الإصحاحات فى تناولنا تاريخ الكهانة بعد السبى.

١. إبياثار وصادُق

يقول صموئيل الأول ٢٢: ٢٠-٢٣ إن الناجى الوحيد من مذبحة شاول لكهنة نوب كان يدعى إبياثار ابن أخيمالك وحفيد أخيطوب الذى أمكن له من خلاله الرجوع بنسبه إلى عالى كاهن شيلوه (صموئيل الأول ١٤: ٣ وانظر الملوك الأول ٢: ٢٧). ويستحيل تعقب نسبه إلى أبعد من ذلك فى نصوص ما قبل السبى، لكن اسمى ولدَى عالى -حفنى وفينحاس- يدلان على أن العائلة كانت من أصل لاوى (انظر صموئيل الأول ٢: ٢٧ فهى بقلم ناسخ لاحق). واحتمى إبياثار بداود وتبعه فى جولاته باعتباره كاهنه (صموئيل الأول ٢٣: ٦، ٩ و٣٠: ٧).

وفى المرة التالية يرد ذكر إبياثار عقب غزو أورشليم ونجده فيها يعمل فى خدمة التابوت مع كاهن آخر هو صادُق (صموئيل الأول ١٥: ٢٤-٢٩). وهذان الكاهنان يرد ذكرهما معًا دائمًا وحتى نهاية عهد داود (صموئيل الثانى ١٧: ١٥ و١٩: ١٢) ويرد اسماهما متعاقبين فى قائمتى كبار عمال داود (صموئيل الثانى ٨: ١٧ و٢٠: ٢٥). وفى كل نص يرد اسم صادُق مقدمًا على إبياثار؛ لذا يبدو أن إبياثار تدنى إلى منزلة ثانوية بعد أن نقل الملك عاصمته إلى أورشليم. وفى المؤامرات التى حيكت حول خلافة داود اتخذ صادُق جانب سليمان؛ أما إبياثار (الذى ظل وفيًا لداود، انظر الملوك الأول ٢: ٢٦) فساند أدونيا ضد سليمان (الملوك الأول ١: ٧، ١٩، ٢٥ و٢: ٢٢). لذا فما أن توفى داود حتى نفاه سليمان إلى ضيعة عائلته بعناثوث (الملوك الأول ٢: ٢٦-٢٧) وكانت بلدة لاوية (يشوع ٢١: ١٨) والأقرب إلى مقدِس نوب المهجور الذى بدأ إبياثار حياته العملية به.

وانفرد صادُق بمنصب الكهانة (الملوك الأول ٢: ٣٥). والأرجح أنه مات بعد ذلك بقليل إذ لم يرد له ذكر من بعد فى تاريخ عهد سليمان؛ وفى قائمة كبار العمال التى جمعت بأواسط العهد نجد أن ابنه عزَرياهو هو الذى يحمل لقب كاهن (الملوك الأول ٤: ٢). (من الواضح أن ذكر صادُق وإبياثار فى الفقرة ٤ من هذه القائمة تحريف مدسوس).

إذن فصادُق لا يظهر فى التاريخ إلا بعد غزو أورشليم؛ فيقاسم إبياثار الكهانة فى البداية، ويطيح به منها فى النهاية. فما أصله؟ هذا سؤال فى غاية الغموض، فالكتاب المقدس يورد له سلسلتى نسب تضعه الأولى ضمن نسل إليعازر (أخبار الأيام الأول ٢٤: ٣) وفى أخبار الأيام الأول ٥: ٢٩-٣٤ و٦: ٣٥-٣٨ يرد نسبه كاملاً من هارون وحتى إليعازر. وتورد الثانية (انظر النص العبرى لصموئيل الثانى ٨: ١٧) ذكر صادُق على أنه ابن أخيطوب ويبدو أنها توجِد صلة له بعائلة عالى. إلا أن سلاسل النسب فى سفرى أخبار الأيام مصطنعة فلا يمكن لصادُق أن يكون من نسل عالى لأن تنصيبه يرد باعتباره تنفيذًا للعنة التى كتبت على بيت عالى (الملوك الأول ٢: ٢٧ وانظر صموئيل الأول ٢: ٢٧-٣٦ و٣: ١١-١٤). كما أن فى صموئيل الثانى ٨: ١٧ ما ينم عن أن الفقرة غير مرتبة إذ تقول إن: «صَادُوقُ بْنُ أَخِيطُوبَ وَأَخِيمَالِكُ بْنُ أَبِيَاثَارَ كَاهِنَيْنِ»؛ فى حين أن إبياثار ابن أخيطوب لا أباه (صموئيل الأول ٢٢: ٢٠). والنسخة السريانية تقيم هذه الصلة ولكن علينا أن نواصل؛ فإبياثار فى صموئيل الأول ٢٢: ٢٠ يدعى «ابن أخيمالك بن أخيطوب»، وربما نُقل أخيطوب فى صموئيل الأول ٨: ١٧ ليصبح أبا صادُق مصادفة أو عمدًا. وبالتالى فالنص الأصلى كان:

«»صادُق وإبياثار بن أخيمالك بن أخيطوب». وبذلك يترك صادُق بلا أية سلسلة نسب.

هناك افتراضات عدة ظهرت لنسبه. فذهب البعض إلى أنه ربما كان رئيس كهنة جبعون، وهى فكرة من عند كاتب أخبار الأيام (أخبار الأيام الأول ١٦: ٣٩) تبناها بعض الباحثين المحدثين: فيكون إبياثار فى عهد داود خادمًا للتابوت وصادُق للخيمة التى كانت فى ذلك العصر فى جبعون (انظر أخبار الأيام الثانى ١: ٣). ومع ذلك فصادُق لا يرد له ذكر فى النصوص الأولى إلا فيما يتصل بالتابوت، شأنه فى ذلك شأن إبياثار. وذهب البعض الآخر إلى أن صادُق كان أحد كهنة قريات يعاريم (صموئيل الأول ٧: ١) وأنه شارك فى نقل التابوت إلى أورشليم كما ورد فى صموئيل الثانى ٦: ٣-٤ وكان يقود المركبة كل من عُزّة و «أخيو»؛ والافتراض أن لفظ «أخيو» قراءته الصحيحة أحيف بمعنى «أخوه». ويصبح أخوه صادُق الذى ظل فيما بعد بأورشليم كأحد الاثنين حاملى التابوت؛ ويستبدل بعزة إبياثار (صموئيل الثانى ١٥: ٢٩). وليس هناك نص يدحض هذا الافتراض ولكن ليس هناك نص يؤيده أيضًا؛ فهو محتمل ولكن لم يتم إثباته.

وهناك افتراض ثالث وأخير يحظى حاليًا بتأييد كبير. فلما كان صادُق لا يظهر إلا بعد الاستيلاء على أورشليم ولما لم يَرد له نسب، أفلا يحتمل أن يكون من مدينة أورشليم نفسها؟ فاسمه يذكرنا بالأسماء القديمة المرتبطة بأورشليم كملكى صادُق فى عصر إبراهيم وأدونى صادُق فى عصر الغزو. والافتراض أنه كان كاهن مقدِس اليبوسيين وبالتالى وريث ملكى صادُق (التكوين ١٤: ١٨-٢٠ والمزامير ١١٠: ٤) وأن داود أودع التابوت بالمقدس القديم وأبقى على كاهنه بهدف كسب رضا اليبوسيين

الذين ظلوا فى المدينة. ولا شك أن هذه الفكرة ليس بها ما يستحيل حدوثه كوجود مقدِس قديم وكهنة يقومون على خدمته؛ وسبق أن رأينا أمثلة عدة لاستيلاء بنى إسرائيل الأولين على مقادس الكنعانيين. والحقيقة أن الإله الذى كان يعبد بأورشليم ربما يسر عملية التغيير؛ ولم يكن 'بعل'، بل 'إيل عليون' الذى كان أحد أشكال إيل التى عبد الآباء من خلالها الإله الحق وأحد الألقاب التى اتخذ يهوه. واللقاء بين إبراهيم وملكى صادُق (التكوين ١٤: ١٨-٢٠) ربما تم النص عليه لتبرير حقوق كهانة أورشليم وإثبات أصالتها. وإذا كنا مترددين فى قبول هذا الحل فلنقصِ الشواهد التى تثبته. فهى أولاً تشير ضمنًا إلى وجود مقدس لإيل عليون استُعمل فيما بعد لعبادة يهوه، والنصوص لا تورد ذكرًا لأى مقدس كهذا؛ فالتابوت ظل مودعًا فى خيمة حتى نهاية عهد داود. ثانيًا لم يرد لصادُق ذكر فى الكتاب المقدس إلا فيما يتصل بتابوت يهوه وخيمته.

والأسلم أن نسلم بأنا لا نعرف المكان الذى جاء منه صادُق. ربما كان من أصل لاوى فعلاً ولكن ليس من البطن نفسها التى ينتمى إليها بيت عالى، وربما كان التراث اللاحق فى أخبار الأيام يستند إلى أساس قوى. ومع ذلك فإننا نعرف أن نسله احتفظوا بمكانتهم فى أورشليم حتى السبى وأن شرعية كهانتهم لم تحُم حولها الشبهات قط ولو أن العداء استمر بين بيت صادُق وعائلة إبياثار التى عصفوا بها.

٢. نسل صادُق

يورد أخبار الأيام الأول ٥: ٣٤-٤١ قائمة بمن خلفوا صادُق فى منصب رئيس رجال الدين بأورشليم. وتضم أحد عشر اسمًا من أخيمعص (ابن صادُق) إلى يهوصادُق (أبى يشوع وكان أول رئيس كهنة بعد الاسترداد، حجى ١: ١) بما يساوى اثنى عشر

جيلاً من الكهنة منذ بناء الهيكل فى عهد سليمان إلى إعادة بنائه بعد السبى. وترد قائمة أسلاف صادُق قبلها مباشرةً (أخبار الأيام الأول ٥: ٢٩-٣٤)، وتضم أيضًا اثنى عشر جيلاً منذ صنع الخيمة فى البرية إلى بناء الهيكل. واثنا عشر جيلاً بكل جيل أربعون سنة يكون الحاصل ثمانين وأربعمئة سنة وهو الرقم الذى ورد بالملوك الأول ٦: ١. وهكذا فإن هيكل سليمان يميز السنة الوسطى فى تاريخ مقدِس بنى إسرائيل. وهذه السيمترية متعمدة، والحقائق الأخرى تؤكد هذا الطابع المصطنع لهاتين القائمتين. فلا شك أن أخيمعص كان أخى صادُق (صموئيل الثانى ١٥: ٣٦) أما عزرياهو الذى كان كاهنًا فى عهد سليمان فكان ابنًا آخر لصادُق لا حفيدًا له (كما ورد فى أخبار الأيام الأول ٥: ٣٥). كما أن القائمة غير كاملة ولو أنها تضم بضع أسماء تطالعنا فى مواضع أخرى فى الكتاب المقدس (عزرياهو: الملوك الأول ٤: ٢؛ حلقياهو: الملوك الثانى ٢٢: ٤؛ سرايا: الملوك الثانى ٢٥: ١٨؛ يهوصادُق: حجى ١: ١)، فتحذف يهوياداع كاهن عهد يوآش (الملوك الثانى ١٢: ٨) وأوريا كاهن عهد آحاز (الملوك الثانى ١٦: ١٠) وآخرَين على الأقل ورد ذكرهما فى الجزء القصصى من أخبار الأيام (عزرياهو فى عهد عزّيا، أخبار الأيام الثانى ٢٦: ٢٠، والمدعو حزقيا فى أخبار الأيام الثانى ٣١: ١٠). ومن المصاعب أيضًا أن سلسلة أمريا-أخيطوب-صادُق تتكرر بصورة متطابقة من بين أسلاف صادُق المباشرين (الفقرتان ٣٣-٣٤) وبين نسله (الفقرتان ٣٧-٣٨). إذن فالقائمة تعبر عن حقيقة فعلية هى استمرار خط صادُق، ولكن لا يمكن الاستناد إليها فى كتابة تاريخ مفصل لبيته.

ولا ينبئنا سفرا الملوك إلا بأقل القليل عن هذا التاريخ إلى جانب ما يرد بهما عن الصلات بين الكهنة والملوك، وهى مسألة سنتناولها بالدرس فيما بعد. ويبدو أن

نسل صادُق كانوا ذوى توجهات محافظة لا يميلون إلى تجديد قد يؤدى إلى تغيير أسلوب حياتهم. ونعلم مثلاً أن الإصلاحات الدينية بدأها الملوك لا الكهنة: انظر إصلاحات آسا (الملوك الأول ١٥: ١٢-١٣ وانظر أخبار الأيام الثانى ١٤: ٢-٤ و١٥: ١-١٥) وإصلاحات حزقيال (الملوك الثانى ١٨: ٣-٤) وإصلاحات يوشيا (الملوك الثانى ٢٣). والاستثناء الوحيد من ذلك الثورة على عثليا والتى أدار يهوياداع الكاهن وبلغت ذروتها بتدمير هيكل بعل (الملوك الثانى ١١: ١٨)؛ لكن هذا العصيان كان فى المقام الأول رد فعل ضد الملكة الأجنبية وحاشيتها. ويهوياداع هذا نفسه متهم بالإهمال فى الحفاظ على الهيكل، وأمانة الحرفيين تناقض سلوك الكهنة الدنىء (الملوك الثانى ١٢: ٨ و١٦). وهنا كما فى مناسبات أخرى كان الملوك والكهنة فئتين تعارض كل منهما الأخرى؛ ومع ذلك فنسل صادُق لم يتزحزحوا عن مواقفهم، بل انتصروا فى مواجهة إصلاحات يوشيا حين نجح رجال الدين فى الهيكل فى الحيلولة دون تطبيق شريعة التثنية على كهنة الأقاليم ممن جاءوا إلى أورشليم (الملوك الثانى ٢٣: ٩).

وكان نسل إبياثار أكبر المناهضين لهذا الاحتكار الصادُقى. ويمكن أن نستشف أثرًا من هذا الصراع فى الفقرات التى أضيفت إلى تاريخ عالى من قبل شخص ينتمى لمعسكر آل صادُق؛ ففى صموئيل الأول ٢: ٢٧-٣٦ يقال لعالى على لسان يهوه: «وأستبقى رَجُلاً لَكَ لاَ أَقْطَعُهُ مِنْ أَمَامِ مَذْبَحِي يَكُونُ لإِكْلاَلِ عَيْنَيْكَ وَتَذْوِيبِ نَفْسِكَ ... وَأُقِيمُ لِنَفْسِي كَاهِنًا أَمِينًا (أى صادُق) ... وَأَبْنِي لَهُ بَيْتًا ... كُلَّ مَنْ يَبْقَى فِي بَيْتِكَ يَأْتِي لِيَسْجُدَ لَهُ لأَجْلِ قِطْعَةِ فِضَّةٍ وَرَغِيفِ خُبْزٍ». ولا شك أن آل صادُق تشفوا فى خصومهم لما حاق بهم من ذل. أما حزب إبياثار فلم يكن لهم سوى صوت واحد

يردون به، ألا وهو صوت إرمياء. وهذا النبي جاء من عائلة من الكهنة من عناثوث، القرية التي نُفي إليها إبياثار، وأثار حنق الكهنة حين شرع في الوعظ في الهيكل نفسه ضد الهيكل وعباداته (إرمياء ٧ و٢٦). وفي نصين (إرمياء ٧: ١٤ و٢٦: ٦) يتنبأ بأن هيكل أورشليم سيأول لما آل إليه مقدِس شيلوه؛ ورأينا لتونا كيف كان آل صادُق يذلون خصومهم التعساء باللعنة التي نزلت على بيت عالي في شيلوه، وفي كلمات إرمياء هذه يمكن إدراك الرد بأن هيكلهم وكهانتهم سيلقون المصير نفسه.

ومن المستبعد أن يكون آل صادُق في مقاومتهم الإصلاح الديني اقتصروا على جدلية من النوع الذي أشرنا إليه لتونا، ويرجح أنهم حاولوا أن يضعوا تشريعًا ينافس تشريع التثنية. ويبدو أن التشريعات الأساسية التي تمثل أساس «تشريع القداسة» في اللاويين ١٧-٢٧ جاءت من عند كهنة أورشليم في آخر سنوات عهد المملكة. وسنرى في الفصل التالي كيف نجح التوفيق بين هذين الحزبين المتنافسين وبين توجهاتهما في عصر ما بعد السبي.

٣. الكهنة والملوك

كان هيكل أورشليم مقدِسًا تابعًا للدولة وكان كهنته موظفين يعينهم الملك. ورئيس رجال الدين يرد ذكره ضمن عمال الملك (الملوك الأول ٤: ٢) وكان تعيينه وفصله بيد الملك (الملوك الأول ٢: ٢٧ و٣٥). وكان الملك يصدر الأوامر المتعلقة برعاية المقدِس والأدوات التي يستعان بها في العبادة. وحتى يهوياداع الذي رفع يوآش إلى العرش اضطر لأن يذعن لأمرين أصدرهما هذا الملك ألغى ثانيهما أحد امتيازات الكهنة ووضعهم تحت سيطرة موظف عادي (الملوك الثاني ١٢: ٥-١٧). وحتى خلفاء يهوياداع لم يتمكنوا من الخلاص من هذه السيطرة (الملوك الثاني ٢٢: ٣-٧).

وكمثال آخر عندما أمر آحاز أوريا ببناء مـذبح جديـد أطاعـه الكاهـن دون كلمـة اعتراض واحدة (الملوك الثانى ١٦: ١٠-١٦).

وهذا النص الأخير يذكرنا بأن سلطة الملك كانت تـشمل أكـثر ممـا تـشمله إدارة الهيكل؛ فآحاز «صعد» إلى المذبح الذى أمر الكاهن بصنعه وقدم أضحية. وسـبق أن تحدثنا عن تدخل الملوك فى العبـادات العامـة ضـمن تناولنـا المؤسـسات الملكيـة وخلصنا إلى أن هذا التدخل كان يقوم على السمة الدينية للملِك. فلم يكـن الملـك كاهنًا بالمعنى الحرفى للكلمة، ولم يكـن حـتى رئيـسًا لرجـال الديـن، بـل كان راعى الكهانة.

والصراعات بين الكهنة والملوك ليست بخافية. فيهوياداع الكاهـن قـاد العـصيان الذى أطاح بنظام عثليا (الملوك الثانى ١١). وفى أخبار الأيـام الثـانى ٢٤: ١٧-٢٤ ورد أن الملك يوآش اتبع سبيل الشر بعـد مـوت يهويـاداع، فـأمر بإعـدام زكريـا بـن يهوياداع رجمًا بالحجارة. ويسجل الملوك الثانى ١٢: ٢١-٢٢ اغتيال الملك عقب هـذا الحادث دون تعليق، لكن كاتب أخبار الأيام يقدمه باعتباره ثأرًا مـن قبـل حـزب الكاهن. وهذه القصة لم يختلقها كاتب أخبـار الأيـام؛ والأرجـح أنـه اسـتقاها مـن المدراش عن سفر الملوك الذى يشير إليه فى أخبار الأيام الثانى ٢٤: ٢٧. والمؤامرة على أمصيا حيكت فى أورشليم (الملوك الثانى ١٤: ١٩ وأخبار الأيام الثانى ٢٥: ٢٧) ويقال إنها كانت بإيعاز من الكهنة. ولا يقول الكتاب المقدس ذلك صراحةً لكن حـركتى العصيان على يوآش وأمصيا نشبت كلتاهما عقب نهب خزانة الهيكل نتيجـة سـوء سياسات هذين الملكين (الملوك الثانى ١٢: ١٩ و١٤: ١٤). وكان من الطبيعى أن يـستاء الكهنة إلا أن استياءهم كان مجرد عنصر واحد فى السخط العام بين الأهالى. مجمـل

القول ربما سعى الكهنة بالفعل لمنع الملك من التدخل فى شؤون الهيكل وفى شؤون العبادة، وهذه المعارضة ورد لها وصف فى رواية لاحقة بأخبار الأيام (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٦-٢٠) تروى كيف جر الكهنة عزّيا من عند مذبح البخور وهو يقدم البخور. وكان هناك عراك بالطبع ولو أن النصوص التى تسجله تنتمى فى المقام الأول إلى ما بعد السبى، و «السلام التام» الذى بشر به زكريا ٦: ١٣ و٤: ١٤ والفقرة المتأخرة فى إرمياء ٣٣: ١٧-٢٦ فى العصر المسيانى لم يسُد دائمًا. إلا أن التحالف بين نسل داود وآل صادُق لم تنفصم عراه قط؛ وبتعبير نص مستلهم من آل صادُق يكون هناك دومًا «كاهن أمين يسير أمام مسيح يهوه» (صموئيل الأول ٢: ٣٥).

٤. التسلسل الهرمى

كان فى أورشليم كما كان فى سائر المقادس الكبرى فى القدم عدد كبير من الكهنة. يقول لوسيان (Lucian, De Dea Syra , 42-43) إنه كان هناك ما لا يقل عن ثلاثمئة كاهن فى هيرابوليس بالإضافة إلى المغنين والـ «جالى». ويقول سترابو (XII, ii, 3) إن هيكل كومانا فى كاپادوشيا كان به طاقم يضم ستة آلاف كاهن. وتدل الروايات عن سيتيوم على وجود عدد كبير منهم فيه أيضًا، وهناك أمثلة عديدة أخرى على ذلك. وفى عهد شاول كان مقدس نوب يرعاه أخيمالك ومعه خمسة وثمانون كاهنًا من نسل عالى (صموئيل الأول ٢٢: ١٦، ١٨). ولابد أن كان العدد بهيكل أورشليم أكبر ولكن يستحيل تحديد عددهم بدقة.

ولابد أن كان هناك نظام ينخرط فيه هؤلاء الكهنة؛ فمن كان رئيسهم آنذاك؟ لا يطالعنا مصطلح «كبير الكهنة» (هاكّوهين هاجّدُل) فى نصوص ما قبل السبى إلا أربع مرات (الملوك الثانى ١٢: ١١ و٢٢: ٤، ٨ و٢٣: ٤)؛ ولكن فى الفقرات الموازية لهذه

النصوص نجد فى أخبار الأيام الثانى ٢٤: ١١ (= الملوك الثانى ١٢: ١١) 'كوهين ها روش' (الكاهن الرئيس)، وفى أخبار الأيام الثانى ٣٤: ١٤، ١٨ (= الملوك الثانى ٢٢: ٤، ٨) لا يرد سوى كوهين، والنسخة اليونانية من الملوك الثانى ٢٣: ٤ تفترض قراءته كوهين أيضًا. إذن فكل الإشارات الأربع إلى «كبير الكهنة» قبل السبى يبدو أنها تحريفات لاحقة. فلقب «كبير الكهنة» لم يكن له وجود قبل السبى، ويقول بعض الكتّاب إن الملك كان يؤدى المهام الملحقة بمنصبه تمامًا كما كان كبير الكهنة يقوم مقام الملك بعد السبي. والحقيقة أن المسألة أعقد من ذلك. وسنرى فى الفصل التالى كيف كان يشوع وهو أول كهنة الهيكل الجديد أول من دُعى «كبير الكهنة»؛ ولكن إلى جانب يشوع كان يقف زربابل ممثل السلطة المدنية العليا، ولم تتأكد السمة «الملكية» لكبير الكهنة إلا بالتدريج. ومع ذلك فلا مراء فى أن الملك قبل السبى كانت له سلطة عليا على الهيكل ورجال الدين فيه وأنه كان يولى نفسه رئيسًا لهم فى ظل بعض الظروف؛ ولكن لم يحدث أن كان الملك عضوًا فى سلك الكهنة.

ورئيس رجال الدين يشار إليه فى الكتاب المقدس عادةً بـ «الكاهن» دون أى مؤهل؛ فهو الكاهن (انظر قائمة وزراء سليمان: الملوك الأول ٤: ٢ ويهوياداع الملوك الثانى ١١: ٩ وما بعدها و١٢: ٨ وما بعدها وأوريا الملوك الثانى ١٦: ١٠ وما بعدها وأشعياء ٨: ٢ وحلقيا الملوك الثانى ٢٢: ١٢، ١٤: ومن الواضح تمامًا أن هؤلاء جميعًا كانوا رؤساء رجال دين). ولقب 'كوهين ها روش' («الكاهن الرئيس») يطالعنا مرة واحدة فى الملوك (الملوك الثانى ٢٥: ٢٨ والفقرة الموازية لها فى إرمياء ٥٢: ٢٤) ومرات عدة فى أخبار الأيام (أخبار الأيام الثانى ١٩: ١١ و٢٤: ٦ (؟) و١١ و٢٦: ٢٠)؛ وتتسع الصيغة فى أخبار الأيام الثانى ٣١: ١٠ إلى «الكاهن الرئيس لبيت صادُق».

وحتى إذا نحينا جانبًا مسألة اللقب فمن الواضح تمامًا أن رجال الدين كان لهم من يرأسهم (كما يطالعنا مسمى «رأس الكهنة» فى نصوص راس شمرة وفى العديد من النقوش الفينيقية.) ولكن لا ينبغى أن نتصور أن رأس الكهانة هذا كان له ما كان لكبير الكهنة من مكانة أو رتبة بعد السبى. فكانت للكاهن الأول قبل ٥٨٧ ق.م السيطرة على رجال الدين بأورشليم وحدها وكان مسؤولاً أمام الملك (انظر الملوك الثانى ١٢: ٨ و١٦: ١٠) فى حين كان كبير الكهنة بعد السبى الرئيس الدينى والمدنى للجماعة. وفى الحقبة القصيرة التى حصل اليهود فيها على استقلالهم فى عهد الحشمونيين كان الكاهن الرئيس يتصرف باعتباره ملكًا عليهم، بل إنه اتخذ لقب الملك من سنة ١٠٤ فصاعدًا (أرسطوبولس ١).

وتحت الكاهن الرئيس مباشرة كان «الكاهن الثانى» (كوهين مِشنى: الملوك الثانى ٢٣: ٤ و٢٥: ١٨ = إرمياء ٥٢: ٢٤ حيث يرد الاسم صفنياهو). ويرد ذكر صفنياهو مرارًا بسفر إرمياء (٢١: ١ و٣٧: ٣) وفى إرمياء ٢٩: ٢٤-٢٩ يُدعى «وكيل بيت الرب» ويبدو أنه كان مسؤولاً عن أمن المقدِس؛ وكان سلفه فى هذا المنصب يدعى يهوياداع (إرمياء ٢٩: ٢٦) الذى خلف رجلاً يدعى فشحور (إرمياء ٢٠: ١-٢).

وبعد الكاهن الرئيس والكاهن الثانى يذكر الملوك الثانى ٢٣: ٤ و٢٥: ١٨= إرمياء ٥٢: ٢٤ «حراس الباب»، وهم كبار موظفى الهيكل وليسوا مجرد خفراء (يبدو أن أخبار الأيام الثانى ٣٤: ٩ [انظر أيضًا أخبار الأيام الأول ٩: ٢٢] التبس عليه الأمر بينهم وبين اللاويين الذين تولوا المداخل). ولم يزد عدد هؤلاء العمال عن ثلاثة حسب ما ورد فى الملوك الثانى ٢٥: ١٨ وولاهم يوآش على ما يُجمع من الشعب (الملوك الثانى ١٢: ١٠؛ ٢٢: ٤).

بالإضافة إلى الخمسة كبار عمال الهيكل احتل «شيوخ الكهنة» مكانة رفيعة بين رجال الدين. فأوفدهم حزقيا مع رئيس القصر والكاتب الملكى إلى أشعياء طلبًا للمشورة (الملوك الثانى ١٩: ٢ وأشعياء ٣٧: ٢). واتخذ إرمياء من شيوخ الشعب وشيوخ الكهنة شهودًا (إرمياء ١٩: ١ فى النص العبرى و «بعض الكهنة» فى النص اليونانى). وإن صح التشبيه بـ «شيوخ الشعب»، فالأرجح أن «شيوخ الكهنة» كانوا رؤساء عائلات الكهنة وبالتالى كانوا أسلاف من رأسوا مختلف فئات رجال الدين بعد السبي، ويرجع أخبار الأيام الأول ٢٤: ١-١٨ بأصولهم إلى عصر داود.

٥. عائدات رجال الدين

على خلاف مقادس مصر والرافدين لم يكن هيكل أورشليم تتبعه ضيع شاسعة، بل كان مقدِسًا حكوميًا. ويرجح أن الملك كان يتحمل التكاليف العادية للقدّاسات العامة وتكاليف ترميم المبنى. والأرجح أنه ظل يتحمل هذه التكاليف على الأقل حتى عصر يوآش الذى أصدر تعليمات خاصة بتكاليف الترميمات. ولكن ليس هناك ما يدل على أن الملك كان يسهم فى إعاشة رجال الدين. وليست هناك معلومات وافرة عن عصر المملكة ويصعب تفسير ما توفر منها.

كانت هناك قاعدة عامة تقضى بأن الكاهن ينبغى أن يكسب قوته من المذبح؛ فكان يحق له نصيب من القرابين المقدمة عدا المحرقة حيث كانت تحرق عن آخرها. وتسجل قصة بنى عالى (صموئيل الأول ٢: ١٢-١٧) كيف كان يفسَّر حق الكاهن هذا فى شيلوه؛ فبعد كل قربان كان أحد خدم الكاهن يأخذ بعض اللحم من الوعاء الذى يطهى فيه. وخطأ بنى عالى يكمن لا فى أخذ نصيبهم من اللحم، بل فى طلب اللحم نيئًا، أى قبل وضعه بما فيه من دهن على المذبح؛ فكانوا بذلك يقدمون

أنفسهم على يهوه. ويتهم هوشع الكهنة بأنهم يقتاتون على «خطايا» الشعب (هوشع ٤: ٨). ففى قرابين الخطايا كان للكاهن أن يحتفظ لنفسه بكل ما لم يقدم على المذبح (كما ورد فى اللاويين ٦: ١٩)؛ وربما لم يكن هوشع يقصد هذه العادة، بل القرابين التى كانت تقدم بنوايا سيئة وبالتالى كانت تعد فى نظره «خطية» (انظر هوشع ٨: ١١)؛ على أى كان الكاهن يقتات على القرابين. وكان هذا المبدأ نفسه متبعًا فى هيكل أورشليم بالطبع مع قدر من التعديل فى الطقوس.

كما كان للكاهن نصيب مما يرد للهيكل من أموال كما ورد فى مرسومى يوآش (الملوك الثانى ١٢: ٥-١٧ وانظر ٢٢: ٣-٧). فالمرسوم الأول ترك للكهنة كل ما يهب المؤمنون من مال سواء ضرائب إجبارية أو تقدمات طوعية بشرط أن يتولى الكهنة الترميمات التى يحتاجها الهيكل. ولكن كما تبين الفقرات التالية فالجدة فى ذلك لا تكمن فى إعطاء الكهنة حقًا فى العائد، بل فى فرض عبء يقلص عائداتهم. وعندما رفض الكهنة تنفيذ الترميمات أصدر الملك أمرًا ثانيًا اقتطع جزءًا أكبر من هذا العائد ولم يدع لهم سوى المال الذى يقدم تكفيرًا عن إثم أو خطيئة؛ ولا يهمنا هنا ما إذا كانت هذه إشارة إلى غرامة تكفير تشبه تلك التى كان يكفر عنها بتقدمات الخطية أم إلى تبرع كان يقدم إلى جانب تقدمات الخطية أم إلى تبرع يقدم بدلاً منها.

وحقوق الكهنة وردت فى التثنية ١٨: ١-٥؛ أما الكهنة اللاويون فيقتاتون على اللحم المقدم ليهوه لأنهم مختارون لخدمة الرب؛ فلهم ساعد الأضحية المقدمة وفكها وكرشها ولهم أفضل (ريشيت) الحنطة والنبيذ والزيت وصوف الغنم. وهذا النص يتسم بقدر كبير من الدقة ولكن يصعب توفيقه مع سائر ما ورد فى سفر

التثنية نفسه من أحكام. فبنو إسرائيل أمروا بإحضار قرابينهم وتقدماتهم والعشور (مَعَسير) والبواكير (بْكور) وغير ذلك إلى المقدِسِ المركزى وبأن يأكلوها فى حضور يهوه مع أسرهم وخدمهم واللاوى الساكن معهم (التثنية ١٢: ٦-٧، ١١-١٢، ١٧-١٩). ويتكرر الأمر نفسه فى التشريع الخاص بالبواكير (بِكوريم: التثنية ٦: ١-١١) ولكن يرد فى موضع آخر توجيه يتعلق بالعشور والبواكير: فإذا كانوا على مسافة بعيدة عن المقدس المركزى يبيعون تقدماتهم ويأتون بثمنها إلى المقدس ويشترون كل ما يلزم للاحتفال أمام يهوه؛ وعليهم ألا ينسوا «اللاوِى الذِى فِى أَبْوَابِكَ» (التثنية ١٤: ٢٢-٢٧). وأخيرًا يوصى التثنية ١٤: ٢٨-٢٩ و٢٦: ١٢-١٥ بأن يحتفظ اليهود بالعشور فى بيوتهم كل ثلاث سنوات وتوزيعها على اللاويين والغرباء واليتامى والأرامل؛ وبدلاً من تقديم هذا العشر للمقدس يعلن الحاج أنه استعمله حسب ما أوصت به الشريعة (التثنية ٢٦: ١٣). واللاويون الذين تشير إليهم هذه النصوص كانوا يعيشون متفرقين فى أرض إسرائيل؛ وكان لهم أن يرافقوا الحجيج إلى المقدس، وأوصِى لهم بصدقات بنى إسرائيل؛ وليس ثمة إشارة هنا إلى الكهنة اللاويين المعينين فى المقدس. لذا ذهب بعض الباحثين إلى أن فقرات التثنية ١٨: ١-٥ التى تصف حقوق الكهنة اللاويين تعد نصًا لاحقًا وأن التثنية لم تشتمل على بند خاص بالكهنة الذين يخدمون المقدس.

هذا الاستنتاج لا يأخذ فى الاعتبار الطابع الخاص للتثنية كتشريع إصلاحى (انظر التثنية ١٢: ٨ حول هذه المسألة). وكانت القرابين والعشور موجودة قبل التثنية وكذلك حقوق الكهنة من خدام مختلف المقادس. فالتثنية يقدم تشريعًا جديدًا يركز على مقدس واحد، وهو تشريع جر فى أثره إجراءات جديدة بالطبع،

وكل النصوص الخاصة باللاويين يمكن تفسيرها على ضوء ذلك. فحظر المقادس المحلية يؤدى إلى حرمان خدامها من عائداتهم، لذا أُمر بنو إسرائيل بإعاشتهم مما يدينون به ليهوه كما فعلوا من قبل؛ فمن يشارك من اللاويين فى الحج يُدعى للمشاركة فى الوجبات الدينية؛ ولكل اللاويين نصيب فى العشر كل ثلاث سنوات. ومع ذلك فلا يمكن تصور أن بنى إسرائيل وضيوفهم كانوا يأكلون كل ما كانوا يأتون به إلى المقدس وإلا صارت التقدمة بلا معنى؛ لذا فالأرجح أنهم كانوا يعطون جزءًا من تلك التقدمة لخدام المقدس ولو أنه تكليف لم يرد له ذكر فى أى نص. وهكذا يمكن توفيق كل الإشارات الأخرى مع التثنية ١٨: ١-٥؛ وهذا النص يشير إلى كهنة المقدس المركزى الأوحد لا إلى الكهنة واللاويين فى الأقاليم. فهؤلاء يندرجون ضمن البند الذى يلى ذلك مباشرةً: فإذا جاء لاويون من الأقاليم ليقيموا بالمقدس المركزى فلهم أن يمارسوا مهام مناصب الكهنة ويشاركوا فى العائدات (التثنية ١٨: ٦-٨).

ولا سبيل لتحديد مدى الالتزام بهذه الأحكام، ونحن نعلم أن الحكم الأخير على الأقل لم يطبقه يوشيا (الملوك الثانى ٢٣: ٩). ولكن فى حين أن هذه النصوص لا تنص على أن الكهنة لم يكن لهم مورد رزق فإنها تفترض أنهم يعيشون على عائدات القداسات العامة.

وصمت أقدم التشريعات لا يضعف هذا الاستنتاج؛ فتشريع العهد الإلوهيمى (الخروج ٢٣: ١٩) و «التشريع اليهوى» (الخروج ٣٤: ٢٦) كلاهما يوصى بتقديم بواكير فاكهة الأرض لبيت يهوه. ولا ذكر لتخصيص أى جزء من هذه البواكير للكهنة، ولكن هذا معناه أن هذين التشريعين لا ذكر فيهما للكهنة؛ ونحن نعلم أن

الكهنة كان لهم نصيب فى القرابين منذ البداية، ولا غرابة فى أن يكون لهم نصيب فى البواكير أيضًا. وهو مبدأ ينسحب على العشور التى لم يرد لها ذكر فى أى من التشريعين؛ إلا أن العشر مؤسسة قديمة لا شك، يؤكدها عاموس ٤: ٤ بالنسبة لمقدس بيت إيل والقصة الواردة بالتكوين ٢٨: ٢٢. خلاصة القول إن المؤسسة التى يصفها حزقيال فى تخطيطه لأورشليم المستقبل (حزقيال ٤٤: ٢٩-٣٠) هى المؤسسة التى سادت فى عهد المملكة؛ ولا داعى لاستبعاد بعض من هذه الفقرات أو كلها كما فعل بعض الباحثين المحدثين. أما بالنسبة للعائدات المخصصة لرجال الدين فليس ثم تناقض صارخ بين الهيكلين الأول والثانى كما زعم بعض الكتاب. بل كان هناك تطور لا شك وقواعد أكثر إحكامًا سنتناولها فى الفصل التالى.

٦. رجال الدين الأدنى مرتبة

ينسب كاتب أخبار الأيام لداود تصنيف الكهنة إلى طبقات وإيجاد أربع وعشرين طبقة من المنشدين (أخبار الأيام الأول ٢٥) وطبقات عدة من الخفراء للحراسة ليل نهار (أخبار الأيام الأول ٢٦: ١-١٩). وفى هذه الإصحاحات يصف وضعًا لاحقًا كان الخفراء والمنشدون فيه يدرجون ضمن اللاويين؛ ولكن ليس كل ما كتب كان من اختلاقه. فمع أن نصوص ما قبل السبى لا تذكر المنشدين أو الخفراء فإنهم كانوا فى كل مقدِس فى العصور القديمة، وكانت قدّاسات الهيكل تحتاج إلى مثلهم دائمًا. والمزامير بصورتها الحالية تشتمل على مزامير كان يتغنى بها فى الهيكل محترفون تصحبهم آلات موسيقية أحيانًا. ويشير عاموس إلى الموسيقى الدينية فى مقدس بيت إيل (عاموس ٥: ٢٣)، وكان ليهوه منشدون كما كان للملك. وأسماء الرؤساء الثلاثة لعائلات المنشدين فى أخبار الأيام الأول ٦: ١٨-٣٢ و٢٥: ١ (آساف وهيمان وإيثان

أو يدوثون) دليل آخر على قدم هذه المؤسسة. ولا يمكن لنا بالطبع أن نعول كثيرًا على عناوين المزامير التى تنسب اثنى عشر مزمورًا لآساف ومزمورًا لهيمان ومزمورًا لإيثان وثلاثة ليدوثون. إلا أن الملوك الأول ٥: ١١ يذكر هيمان وإيثان جنبًا إلى جنب مع كلكول ودردع كحكماء مشاهير لتأكيد سمو حكمة سليمان، ونحن نعلم أن المنشدين فى القدم كانوا يعطون دروسًا فى الحكمة أيضًا؛ وفى هذا النص نفسه يسمى هيمان وكلكول ودردع «بنى ماحول» وهو ليس اسم علم، بل اسم عام؛ فهم كانوا «أبناء الجوقة». والأسماء ليست من أسماء بنى إسرائيل، فيطالعنا كلكول فى أحد النقوش المصرية بمجدّو كاسم منشدة من عسقلان. أما إيثان فيدعى الإزراحى (حرفيًا «المحلى») وبالتالى فهو كنعانى فى هذا السياق. وليس من قبيل الجرأة أن نظن أن أولى جوقات هيكل أورشليم كان قوامها أفراد من غير بنى إسرائيل. وأخيرًا فبما أن هناك منشدين وخفراء عادوا من السبى (عزرا ٢: ٤١-٤٢ = نحميا ٧: ٤٤-٤٥) فلابد أن كانت مناصبهم موجودة قبل السبى ولو أنهم يستحيل أن يكونوا من اللاويين فى تلك الحقبة. والأرجح أن «حارس الثياب» الذى ورد ذكره فى الملوك الثانى ٢٢: ١٤ كان أيضًا من عمال الهيكل؛ وهناك إشارة مماثلة فى الملوك الثانى ١٠: ٢٢ إلى حارس ثياب بهيكل بعل بالسامرة.

يفترض أن الخفراء والمنشدين كانوا أحرارًا، ولكن كان العبيد يلتحقون بالهيكل أيضًا. ففى قائمة القوافل العائدة من السبى وبعد المنشدين والخفراء يرد ذكر الـ 'نتينيم' أى الموهوبين و «ذرية عبيد سليمان»، وتحسب الطائفتان معًا (عزرا ٢: ٤٣-٥٨ = نحميا ٧: ٤٦-٦٠). وكان هؤلاء «الموهوبين» ضمن الطائفة التى رأس عزرا أيضًا (عزرا ٨: ٢٠). وبعض أسمائهم ذات أصول أجنبية والأرجح أن أصحابها من

ذرية العبيد العموميين فى عهد المملكة حيث وُجه عدد من هؤلاء العبيد للعمل بالهيكل. ويقول عزرا ٨: ٢٠ إن داود وضعهم تحت إمرة اللاويين؛ ويقول يشوع ٩: ٢٣ إنهم نشأوا فى عصر يشوع وكان محرر السفر يعرف أن الجبعونيين فى عصره كانوا لا يزالون يعملون بالهيكل حطابين وسقائين (يشوع ٩: ٢٧ وانظر التثنية ٢٩: ١٠) . ويدين حزقيال عادة استخدام الأغيار غير المختتنين للعمل بالهيكل (حزقيال ٤٤: ٧-٩).

وهل كانت هناك أية امرأة تعمل فى الهيكل؟ يتحدث الخروج ٣٨: ٨ عن «الْمُتَجَنِّدَاتِ اللَّوَاتِي تَجَنَّدْنَ عِنْدَ بَابِ خَيْمَةِ الاِجْتِمَاعِ» واللائى قدَّمن مراياهن لصنع الحوض النحاسى؛ ويتكرر النص فى تفسير لصموئيل الأول ٢: ٢٢ لا وجود له فى النسخة اليونانية. فليس هناك من يعرف تفسيرًا لهذه المعلومة. وتذكرنا النساء اللائى عملن فى الخيمة بالفتيات اللاتى كن يحرسن الهودج عند عرب الجاهلية، ولكن ليس هناك ما يدل على أنه كان لهن عمل يؤدينه فى القدّاسات العامة. ولعل النص المتأخر فى الخروج قام على الملوك الثانى ٢٣: ٧ وتجرد من نزعته التوفيقية، ففقرة الملوك تنبئنا كيف قام يوشيا ضمن إصلاحاته بهدم بيت البغايا المقدَّسات داخل سور الهيكل والذى كانت النساء تنسج فيه حجُبًا للسارية. ومع ذلك كان هذا البيت أحد الإضافات الكنعانية التى أقحمت على عقيدة يهوه وسنتطرق إليه فيما بعد. وهناك نص آخر يرد باعتباره يشير إلى نساء وهو عنوان المزمور ٤٦: «عالموت» والذى يترجمه البعض بعبارة «للفتيات»؛ ووجهة النظر أن كانت هناك نسوة فى جوقة الهيكل، وتأييدًا لذلك يوجه نظرنا إلى عزرا ٢: ٦٥ حيث ترد قائمة بالمنشدين والمنشدات فى قافلة العودة من بابل. إلا أن الموسيقيين فى عزرا لا يرِدون ضمن

عمال الهيكل؛ فكانوا أفرادًا عاديين من خدم العائلات الثرية فى السبى. ومع أن معنى عنوان المزمور ليس مؤكدًا فمن المستحيل أن يكون «للفتيات»؛ وتطالعنا العبارة نفسها فى أخبار الأيام الأول ١٥: ٢٠ فى سياق يتعلق بالمنشدين الذكور، والأرجح أنه يعنى إما آلة موسيقية ما أو مفتاح. والأدهى أن هناك من يرى أن لفظ 'عالمه' الوارد فى أشعياء ٧: ١٤ و 'عالموت' فى نشيد الأنشاد ١: ٣ و٦: ٨ يشير إلى أشخاص يرتبطون بطقوس القرابين. صحيح أن النساء يرد ذكرهن كمغنيات وراقصات فى الأعياد الدينية (الخروج ١٥: ٢٠ والقضاة ٢١: ٢١ والمزامير ٦٨: ٢٦) إلا أن هذا ليس معناه أنهن كن يشكلن جزءًا من العمال الذين يعينون لخدمة العبادات. ووجهة النظر التى ترى وجود نسوة ضمن أهل الدين بالهيكل تصطدم بحقيقة لغوية تفيد بوجود كاهنات فى أشور وكاهنات وكبيرات كاهنات فى فينيقيا ويعرفن بمؤنث كلمة 'كوهين'؛ وفى النقوش المعينية هناك صيغة تأنيث من اللفظ 'لوء' يربطها بعض الباحثين باللفظ العبرى 'ليفى'؛ إلا أن العبرية ليس بها اسم مؤنث يقابل 'كوهين' أو 'ليفى'؛ فلم يحدث أن كان لامرأة مكان بين أهل الدين عند بنى إسرائيل.

جاءت عصور أدت نزعة التوفيق الدينى فيها إلى إفساد العبادات بالهيكل حيث جيء برجال ونساء ليؤدين طقوسًا نبذتها اليهودية فى هلع. فالنسوة اللائى كن ينسجن حجُبًا للسارية كن يعشن فى «بُيُوتَ الْمَأْبُونِينَ» (الملوك الثانى ٢٣: ٧). فكان البغايا من كلا الجنسين (قْديشيم و قْديشوت) يلتحقون بالمقادس الكنعانية، واتبع بنو إسرائيل هذه العادة (هوشع ٤: ١٤ والملوك الأول ١٤: ٢٤ و١٥: ١٢ و٢٢: ٤٧). وعلى

الرغم من لعنهم فى التثنية ٢٣: ١٨-١٩ فإنهم وجدوا طريقهم إلى داخل هيكل أورشليم (الملوك الثانى ٢٣: ٧ وربما حزقيال ٨: ١٤).

٧. هل كان هناك أنبياء يعملون بالهيكل؟

هناك وجهة نظر تفتقر إلى الدقة ولكنها شائعة تؤكد أن الكهنة كانوا يقودون القدّاسات العامة، والأنبياء يناصبونها العداء. وهناك دراسات حديثة تقول بعكس هذا الرأى وتحاول أن تبين أن بعض الأنبياء كانوا مرتبطين بالهيكل بشكل رسمى، أى «أنبياء مثبَّتون». والحقيقة أن الكتاب المقدس يشير من حين لآخر إلى الكهنة والأنبياء معًا (الملوك الثانى ٢٣: ٢ وإرمياء ٢٣: ١١ والمراثى ٢: ٢٠ وهوشع ٤: ٤-٥ وخاصة إرمياء ٢٦ وفيه يدين إرمياء الهيكل فى الهيكل نفسه فى حضور الكهنة والأنبياء وكل الشعب ويثير حنق الكهنة والأنبياء ولكن يدافع عنه الشعب والقضاة). ومن ناحية أخرى تشتمل المزامير على بعض كتابات الأنبياء دونت لتتلى أو لتنشد فى الهيكل وتنسب للأنبياء المثبتون. كما يصف أخبار الأيام الأول ٢٥: ١ آساف وهيمان ويدوثون المنشدين الأولين بأنهم «أنبياء» (نْبيئيم)؛ وتواصل الفقرة فتقول إنهم «كانوا يتنبأون» وإن هيمان كان «عرّاف» الملك (أخبار الأيام الأول ٢٥: ٢، ٣، ٥). ويستنتج بعض الباحثين المحدثين من ذلك أن المنشدين فى هيكل ما بعد السبى كانوا خلفاء جماعات المتنبئين بالهيكل الأول وأن هؤلاء الأخيرين أنفسهم كانوا امتدادًا لاتحادات الأنبياء (نْبيئيم) التى ورد ذكرها مرارًا فى قصص صموئيل وشاول وإليشع وفى بعض المواضع فيما يتصل بأحد المقادس. كما يلجأ أنصار هذا الرأى إلى إيراد حالات مشابهة فى الدول المجاورة؛ فكان لمعابد الرافدين متنبئوها

وعرافوها، وكان لكنعان أنبياؤها. وبما أن ياهو جمع أنبياء البعل وكهنته فى هيكل هذا الإله (الملوك الثانى ١٠: ١٩) فربما كان لهيكل يهوه - فى رأيهم - أنبياؤه كذلك.

ويقر المعتدلون من هؤلاء الباحثين بأنه فيما عدا الكتابات مجهولة المؤلف فى المزامير لم يترك هؤلاء الأنبياء المثبتون أى أثر يدل على وجودهم؛ بل إن منهم من يقر بضرورة ربطهم بالأنبياء الزائفين أو «المحترفين» الذين يدينهم الكتاب المقدس. ومن الباحثين من يذهب إلى أبعد من ذلك بكثير فيرون أن معظم أسفار الأنبياء من تدوين الأنبياء المثبتين: فكان لأشعياء رؤيته الافتتاحية فى الهيكل، وكان إرمياء وحزقيال كلاهما من الكهنة، وأسفار يوئيل وحبقوق وناحوم وصفنيا كتابات طقوسية فى زعمهم.

وهذا رأى مغالٍ ليس له ما يؤيده. قد نسلم جدلاً بأن سفرى ناحوم وحبقوق محاكاة لأعمال طقوسية وأن نبوءة يوئيل نزلت فى احتفال طقسى غير عادى نوعًا ما وأن المراثى المنسوبة لإرمياء ربما استعملت فى قدّاسات كانت تقام على أطلال الهيكل المنهدم إبان السبى؛ لكن هذا لا يجعل الأنبياء عمالاً فى الهيكل. وفيما يتعلق بكبار الأنبياء ما كان ينبغى طرح المسألة أصلاً، فحزقيال كاهن إلا أن كل نشاطه النبوى بدأ بعد دمار الهيكل؛ وإرمياء كان كاهنًا ولكن نظرًا لأنه كان من نسل إبياثار فإن آل صادُق منعوه من أداء أى قدّاس رسمى، وسلوكه فى الهيكل يثبت أنه لم يكن ضمن طاقم عماله؛ وتلقى أشعياء رسالته الدينية فى الهيكل لا تعنى أنه كان من عماله.

أما الرأى الأكثر اعتدالاً الذى لا يدرج الأنبياء الأدباء ضمن عمال الهيكل فليس مؤكدًا فى حد ذاته. فمن غير الموضوعية أن نطبق على بنى إسرائيل كل ما

حدث فى الديانات المجاورة دون تمييز خاصة حين ينعدم الدليل التوراتى. وبالنسبة لأخبار الأيام الأول ٢٥: ١ وما بعدها حاولنا فيما سبق أن نبين أن المنشدين بعد السبي أرجعوا أصولهم لمنشدى الهيكل الأول. وكاتب أخبار الأيام الوحيد الذى يطلق عليهم اسم 'نْبيئيم'، وهى تسمية لها معانٍ عدة؛ فيعتبرهم كاتب أخبار الأيام «موحَى إليهم»، وربما لم يعتبرهم كذلك إلا لأن تدوين المزامير وإنشادها كان يتطلب نوعًا من الوحى؛ وفى الفقرة نفسها يرد «التنبؤ» تبادليًا مع «الغناء» (أخبار الأيام الأول ٢٥: ٦). وعندما يريد كاتب أخبار الأيام أن يتحدث عن الوحى النبوى الحق يستعمل كلمات أخرى: فيصاب يوشافاط بالذعر لدى رؤيته غزوًا فيجمع الشعب فى الهيكل، وهنا «تنزلت روح الرب على يحزيئيل» فتكلم كما يتكلم نبى كبير. ويحزيئيل أحد أبناء آساف، والنص استغله أنصار فكرة الأنبياء المثبتين لإثبات أن المنشدين كانوا أنبياء موظفين. ومع ذلك فهناك توازٍ وثيق فى أخبار الأيام الثانى ٢٤: ٢٠ حيث «تتلبس روح الرب زكريا» فى الهيكل فتكلم كما تكلم إرمياء؛ لكن زكريا كان ابن يهوياداع الكاهن ولم يكن من المنشدين. وعلى الرغم من التسميات الواردة فى أخبار الأيام الأول ٢٥: ١ وما بعدها لم يحدث أن كانت هناك طبقة من الأنبياء فى الهيكل الثانى؛ ومن الواضح أن كاتب أخبار الأيام نفسه لم يكن يعتقد بوجود طبقة كهذه فى الهيكل قبل السبي. وأخيرًا فاتحادات الـ 'نْبيئيم' القديمة لم يرد لها ذكر فيما يتصل بهيكل أورشليم، ومع أنهم كانت لهم صلة ما بمقادس أخرى فمن الواضح أنهم لم يشكلوا جزءًا من عمال هذه الأماكن المقدسة.

والنقطة الوحيدة التى ينبغى أن نتذكرها أننا لا يجب أن نسلم بوجود تعارض تام بين الكهنة والأنبياء. فكانت للأنبياء صلات ما بطقوس العبادات وبالهيكل الذى

كانت تقام به. كما كان هناك ما يـربط الكهنـة بالأنبيـاء لا لأنهـم كانـوا ينقلـون الاستخارات؛ فهذه الوظيفة كانت اندثرت، بل لأنهم كانوا يعلمـون الـشعب دينـه. ولكن لا سبيل لإثبات أن الأنبياء جاء عليهم حـين كانـوا فيـه مـوظفين معينـين بهيكل أورشليم أو كانوا جزءًا من رجال الدين العاملين فيه.

الفصل الثامن

الكهانة بعد السبى

عاد سقوط أورشليم على رجال الدين فى الهيكل بكارثة. فاعتُقل كبير الكهنة والكاهن الثانى وحراس الباب الثلاثة، أى كبار موظفى الهيكل كلهم، وأعدموا بأمر من نبوخذنصر فى رِبلة (الملوك الثانى ٢٥: ١٨-٢١ = إرمياء ٥٢: ٢٤-٢٧ و٣٩: ٦). وكان لعمليتى الترحيل أكبر الأثر على أهالى أورشليم (الملوك الثانى ٢٤: ١٤ و٢٥: ١١= إرمياء ٥٢: ١٥ و٣٩: ٩). وأبعد معظم رجال الدين الصادقيين وغيرهم من عمال الهيكل إلى المنفى. أما أفراد سبط لاوى ممن لم يكن لهم عمل بالهيكل (أى عائلة إبياثار) فرُحلوا مع عامة السكان. وسبق أن بينا كيف أصبح التمييز القائم بالفعل بين الكهنة واللاويين والناجم عن إصلاحات يوشيا أكثر وضوحًا وحسمًا فى بابل. ومن ناحية أخرى لم يكن لتفوق الكهنة على اللاويين أية عواقب إبان السبى إذ لم يكن هناك مقدس يمارس به الكهنة مهام مناصبهم.

ولم تؤد عمليات الترحيل إلى تفريغ فلسطين من سكانها جميعًا؛ إذ بقى جزء من سبط لاوى فى يهوذا؛ وكان الأفراد من ذرية إبياثار أو اللاويين ممن كانوا يعيشون فى شمال البلاد وجنوبها يحسبون ضمن عامة الشعب ممن ترك الكلدانيون لفلاحة الأرض (الملوك الثانى ٢٤: ١٤ و٢٥: ١٢ = إرمياء ٥٢: ١٦ و٣٩: ١٠). كما حافظ أهالى يهوذا على حياتهم الدينية والطقسية بصورة ما فظل الناس يترددون على المقادس

الإقليمية التى أعيد افتتاحها بعد فشل إصلاحات يوشيا وظلت تمارس بها العقيدة التوفيقية نفسها كما كان الحال قبل الإصلاحات. ومع ذلك ظل بعض الناس أوفياء لأشكال يهوه الشرعية، وربما استُعملت بعض المراثى المنسوبة لإرمياء فى تجمعات طقسية بيهوذا، وظل الرجال يصومون فى ذكرى دمار الهيكل (زكريا ٧: ١-٣) بل ظل بعضهم يقدمون القرابين وسط أنقاضه (إرمياء ٤١: ٤-٥). من ثم فاللاويون الذين ظلوا بفلسطين وجدوا فرص عمل من جديد بعد أن زال احتكار الصادُقيين.

هكذا كان الوضع فى بابل وفى يهوذا وينبغى استيعابه لفهم كيفية إعادة تكوين الكهانة بأورشليم بعد العودة.

١. الكهنة واللاويون حتى عصر عزرا ونحميا

فى أولى القوافل العائدة إلى أورشليم بعد السبى (وطبقًا للإحصاءات الواردة فى عزرا ٢: ٣٦-٣٩ ونحميا ٧: ٣٩-٤٢) كان هناك ٤٢٨٩ كاهنًا موزعين بين أربع عائلات سميت بأسماء يدعيا وإمّير وفشحور وحاريم. وكانت عائلة يدعيا أقلها عددًا؛ أما تقديمها على غيرها فيرجع إلى أن يشوع أول كبير للكهنة بعد السبى كان منها. وسميت العائلة الثانية باسم إمّير الذى ورد ذكره فى إرمياء ٢٠: ١. أما رؤساء العائلتين الأخريين فلم يرد لهم ذكر فى أى موضع آخر بالكتاب المقدس. ولم تأت هذه القوافل الأولى معها إلا بأربعة وسبعين لاويًا (عزرا ٢: ٤٠ ونحميا ٧: ٤٣).

وعدم التناسب بين الكهنة واللاويين نفسه نجده فى القافلة التى قاد عزرا. فجمع طائفة تضم عائلتين من الكهنة (دون ذكر عدد: عزرا ٨: ٢) ولكن ليس فيها لاوى واحد، ولم يجمع ثمانية وثلاثين منهم إلا بعد نداء عاجل (عزرا ٨: ١٥-١٩). وهناك سببان يفسران قلة عدد اللاويين فى هذه القوافل. أولهما أن عدد الكهنة الذين

المرحَّلين إلى بابل كان يفوق عدد اللاويين بكثير؛ والآخر أن اللاويين الذين نُفوا لم يكن لديهم ميل للعودة إلى يهوذا حيث كان التمييز ضدهم لصالح الكهنة وحيث لم يكن أمامهم إلا أن يكونوا مجرد «خدام للهيكل» (عزرا ٨: ١٧).

ومع أن النصوص التوراتية لا تمدنا بأية معلومات دقيقة عن أصل عائلات الكهنة الأربع التى عادت فالأرجح أنها جميعًا كانت تدعى النسب لآل صادُق. وتثبت فقرة إرمياء ٢٠: ١ ذلك بالنسبة لعائلة إمّير. ومرة أخرى فيشوع الذى كان ينتمى لعائلة يدعيا كان ابن يهوصادق (حجى ١: ١) وبالتالى فهو حسب ما ورد فى أخبار الأيام الأول ٥: ٤٠ من أحفاد سرايا آخر كبير كهنة من الصادُقيين قبل السبى (الملوك الثانى ٢٥: ١٨). وليس ثم ما يدعو للشك فى قيمة هذا النص فى أخبار الأيام. كما أن الكهنة الصادُقيين كانوا أول من رُحل. وعندما وصل عزرا إلى أورشليم كانت الكهانة كلها لاتزال فى هذه العائلات الأربع (عزرا ١٠: ١٨-٢٢)، وربما كان من قبيل الصدفة فى التراث النصى أن يرد ذكر ثلاث منها فقط (يدعيا وإمّير وفشحور) فى قائمة أهالى أورشليم التى جُمعت فى عصر نحميا (نحميا ١١: ١٠-١٤؛ ويلاحظ أن عائلة يدعيا تُنسب هنا صراحةً إلى صادُق).

أما فى قافلة عزرا فكان الكهنة من أصول مختلطة، فكانت طائفة منهم من ذرية فينحاس وأخرى من نسل إيثامار (عزرا ٨: ٢). وكان فينحاس ابن إلعازار جد صادُق طبقًا لسلاسل أنساب أخبار الأيام الأول ٥: ٣٠-٣٨. وادعى أحفاد إبياثار أنهم من نسل إيثامار (أخبار الأيام الأول ٢٤: ٣ وانظر صموئيل الأول ٢٢: ٢٠). لذا فعندما بلغت هذه القافلة أورشليم استعاد الفرع المنافس للصادُقيين حقه فى امتهان الكهانة. وكان إلعازار وإيثامار كلاهما من بنى هارون، وسنرى بعد قليل

كيف حل مسمى «بنى هارون» بعد عصر عزرا محل مسمى «بنى صادُق»، وكلاهما معناه «كهنة».

فى القوافل الأولى لم يكن هناك سوى ثلاث عائلات من اللاويين (عزرا ٢: ٤٠ ونحميا ٧: ٤٣). وعادت عائلتان أخريان مع عزرا. وفى الوقت نفسه زاد عدد اللاويين فى عائلات الآخرين ممن لم يرحلوا إلى المنفى؛ فتظهر أسماء أخرى فى رواية إعادة بناء أسوار المدينة فى عصر نحميا، ويبدو أن حى قِعيلة بأكمله سكنه اللاويون (نحميا ٣: ١٧-١٨). والعهد الذى قطعت الجماعة كلها على نفسها (نحميا ١٠: ١٠-١٤) وقَّع عليه رؤساء العائلات الثلاث المذكورة فى عزرا ٢:٤٠؛ ولكنه حمل توقيع اللاويين الأربعة عشر الآخرين أيضًا. وتضم قائمة سكان أورشليم التى جُمعت فى عصر نحميا ٢٨٤ لاويًا كانوا مقيمين فى المدينة (نحميا ١١: ١٨) دون غيرهم ممن كانوا يعيشون فى الأقاليم (نحميا ١١: ٢٠). وذهب أحد الباحثين المحدثين إلى أن قائمة نحميا (١١: ٢٥ب-٣٥ وانظر ٣٦) تمثل الأماكن التى عاش فيها ثلاثة لاويين، ولكن كل ما يمكن قوله بشىء من اليقين إن القائمة تذكر ثلاث بلدات (حبرون وجبعة وعناثوث) يرد ذكرها أيضًا فى قائمة البلدات اللاوية فى يشوع ٢١.

وفى القوافل كل المغنين يسمون بنى آساف ويدرجون بمعزل عن اللاويين ويفوقونهم عددًا (عزرا ٢: ٤١ ونحميا ٧: ٤٤). واستقر الكهنة واللاويون فى أورشليم، أما المغنون والبوابون و«الموهوبون» فذهبوا للعيش فى بلداتهم (عزرا ٢: ٧٠ ونحميا ٧: ٧٢). والتفرقة بين المغنين واللاويين تظل محفوظة فى الأجزاء المؤكدة من رواية عزرا (عزرا ٧: ٧، ٢٤ و١٠: ٢٣-٢٤) وكذلك على ما يبدو فى مذكرات «نحميا» عن البعثة الثانية (نحميا ١٣: ٥). أما الفقرات الأخرى بسفرى عزرا ونحميا

والتى يدرج فيها المغنون ضمن اللاويين فإما من تعديل كاتب أخبار الأيام أو إضافة من جانب مفسر لاحق. وليس هناك سوى نص واحد يصعب تفسيره؛ ففى قائمة سكان أورشليم يرد ذكر المغنين ضمن اللاويين (نحميا ١١: ١٧). ومع أن هذه القائمة ليست جزءًا من مذكرات نحميا فهى وثيقة موثوق بها من بعض المحفوظات معاصرة للأحداث التى تصف. وربما تدخل أحد بتنقيحها فى هذه النقطة أو ربما كان المغنون واللاويون بدأوا فى الاختلاط آنذاك، وهو حل يفسر سبب تفسير لفظ «لاويين» فى نحميا ١٣: ١٠ بعبارة «اللاويون والمغنون مؤدو العمل».

وكان إدراج «البوابين» ضمن جماعة اللاويين أبطأ من ذلك أيضًا. فالبوابون الذين عادوا مع القافلة الأولى (عزرا ٢: ٤٢ ونحميا ٧: ٤٥) يرد ذكرهم بمعزل عن اللاويين وعن المغنين؛ وكانت هناك ست عائلات من البوابين كلها قليلة العدد، ما يدل على أنهم لم يكونوا متساوين من حيث الوضع الاجتماعى مع المغنين الذين كونوا معًا عائلة كبيرة واحدة. وليس هناك ما يجمع بين هؤلاء البوابين و «حراس الباب» الثلاثة فى عصر الممالكة؛ والحقيقة أننا لا نسمع عن هؤلاء العمال الثلاثة بعد السبى. ولا يرد أى ذكر لبوابين فى قافلة عزرا؛ ولكن يرد ذكرهم مع اللاويين والمغنين فى مذكرات كل من عزرا ونحميا فى الفقرات التى استشهدنا بها فى الفقرة السابقة. ولكن حتى فى النصوص التى تدرج المغنين ضمن اللاويين (نحميا ١١: ١٩ مثلاً) نجد أن البوابين مدرجون على حدة. ومع ذلك يرد ذكرهم مع المغنين اللاويين فى الفقرة التى دونها الكاتب فى نحميا ١٢: ٢٥، وهى وجهة نظر كاتب أخبار الأيام؛ إذ كان البوابون فى عصره ينتمون إلى طبقة اللاويين يقينًا.

تحدثنا حتى الآن عن «الموهوبين» وعن «ذرية عبيد سليمان» فى إشارة إلى عمال الهيكل فى عصر المملكة. وكان عدد من انضموا للقوافل العائدة من السبى كبيرًا نسبيًا (٣٩٢ فى القوافل الأولى: عزرا ٢: ٥٨ ونحميا ٧: ٦٠ و٢٠٢ فى القوافل التى قاد عزرا: عزرا ٨: ٢٠) ومع ذلك فعدد أفراد كل عائلة كان صغيرًا نسبيًا؛ وهاتان حقيقتان تدلان على أنهم لم يكونوا أفضل حالاً فى بابل وأنهم كانوا يتطلعون إلى تحسين أوضاعهم بالعودة إلى فلسطين. ولا بد أنهم اندمجوا فى شعب إسرائيل وإلا لما وافق عزرا على التحاقهم بخدمة الهيكل (انظر حزقيال ٤٤: ٧-٩). وأسكنوا على تل عوفل (نحميا ١١: ٢١) وكان بجوار الهيكل بيت شارك «الموهوبون» تجار الهيكل فى سكناه (نحميا ٣: ٣١). ولا يرد لهم ذكر من بعد ولكن الأرجح ألا يزيد عدد من استوعبوا ضمن اللاويين عن أفراد قلائل.

والأرجح أن المؤسسة نفسها اندثرت وأن العمل كان ينجزه اللاويون؛ لذا فالعصور اللاحقة كانت تعتبر اللاويين «موهوبين» للكهنة لخدمة المقدس (العدد ٣: ٩ و٨: ١٩).

٢. اللاويون عند كاتب أخبار الأيام

بعد عزرا ونحميا مر ما يزيد عن قرن قبل أن تتوفر لنا معلومات أخرى عن أوضاع رجال الدين بأورشليم. ومصدرنا التالى ما دوَّن كاتب سفرى أخبار الأيام الأول والثانى وعزرا ونحميا؛ وربما أنشأ عمله عن سنة ٣٠٠ ق. م. لكن العمل نُقح فى تاريخ لاحق. وأطول الإضافات إلى عمله الإصحاحات ١-٩ و٢٣-٢٧ من أخبار الأيام الأول وكلها إصحاحات لها أهميتها فى دراسة الكهانة. وكل ما يمكن جمعه من معلومات لابد من جمعه من هذا العمل الجليل الذى يتتبع تاريخ بنى إسرائيل

حتى إعادة البناء بعد السبي؛ وما يضفى قدرًا من الصعوبة أن المؤلف ينسب بعض المواقف والأفكار التى لم يُسمع عنها إلا فى عصور لاحقة إلى عهود قديمة. فيدرج أفكارًا من عصره وينسبها إلى عصور أقدم. وما يزيد الأمر سوءًا أن شراح عمله أضافوا أفكارًا وعادات من عصرهم أيضًا ونسبوها كذلك إلى عهود أقدم. وفى الحقبة التى تَفصل مذكرات عزرا ونحميا عما دوَّن كاتب أخبار الأيام حدثت تغيرات عديدة تهمنا فى هذا المقام. فطبقت التشريعات الكهنوتية فى أسفار موسى الخمسة مع إدخال تعديلات وفق ما تقتضى الظروف، وبعض التغييرات أدخلت على القواعد التى تحكم رجال الدين. وكانت هذه التغييرات تتم بصورة تدريجية ولكن لم تسجل مراحل التطور على اختلافها. وكل هذه عوامل تفسر أسباب صعوبة تكوين صورة مكتملة مما دوَّن كاتب أخبار الأيام. من ثم سنكتفى بالخطوط العريضة. ولما كانت التفرقة بين اللاويين والكهنة فى ذلك العصر حقيقة لا مراء فيها فسنبدأ باللاويين ونتناول الكهنة بعدهم.

إن من يطالع سفرى أخبار الأيام ومعهما أسفار صموئيل والملوك (وهى تغطى الحقبة نفسها) سيدهش لما يولى كاتب أخبار الأيام من أهمية للاويين. فهم أصحاب الدور الأول فى رعاية تابوت العهد (أخبار الأيام الأول ١٥-١٦) وواجباتهم فى الهيكل محددة حتى قبل بنائه، ولهم فيه أيضًا الدور الأول (أخبار الأيام الأول ٢٣-٢٦). وهم أبرز الشخصيات فى الإصلاح الدينى لحزقيا (أخبار الأيام الثانى ٢٩-٣١) ويوشيا (أخبار الأيام الثانى ٣٤-٣٥). ولكن حتى إذا نحينا هذه النصوص المطولة جانبًا فسنجد أنها تسللت إلى كل موضع آخر سواء أكان له صلة بهم أم لم يكن. كما يزداد الاهتمام بسلاسل الأنساب والذى ظهر فى عصر عزرا. ويتم تتبع

سلاف اللاويين حتى بنى لاوى الثلاثة جرشوم وقهات ومراری (أخبار الأيام الأول ٦: ١-٣٢ و٢٣: ٦-٢٤) وبما يتفق تمامًا مع التراث الكهنوتى المسجل فى العدد ٢-٤؛ وحتى من لم يكن لهم نسب لاوى فى عصر ما قبل السبى كصموئيل أفسح لهم مكان فى هذه الأنساب.

(أ) **اللاويون والتابوت.** كانت وجهة نظر كاتب أخبار الأيام الأصلى أن اللاويين خلقوا فى المقام الأول لخدمة التابوت: «لَيْسَ لأَحَدٍ أَنْ يَحْمِلَ تَابُوتَ اللهِ إِلاَّ لِلاَّوِيِّينَ» (أخبار الأيام الأول ١٥: ٢). وظلوا يعتنون به فى أورشليم إلى أن بنى الهيكل (أخبار الأيام الأول ١٦: ٤ وما بعدها) بينما ظل الكهنة فى جبعون مع الخيمة (أخبار الأيام الأول ١٦: ٣٩). وكان اللاويون (لا الكهنة كما ورد فى الملوك الأول ٨: ٣) هم من حمل التابوت إلى داخل هيكل سليمان (أخبار الأيام الثانى ٥: ٤ وانظر ٣٥: ٣). وهذه الفكرة ليس مرجعها التراث الكهنوتى، فاللاويون فيه مرتبطون بالخيمة (العدد ١: ٥٠ و٣: ٨) بل مصدرها التثنية (١٠: ٨) التى يشير إليها أخبار الأيام الأول ١٥: ٢. وهى وسيلة لإثبات المزاعم اللاوية عن طريق التراث. فلما حمل اللاويون التابوت إلى داخل هيكل سليمان كان وجودهم فى الهيكل موافقًا للشريعة وبالتالى فإن لهم حقوقًا فيه. وفى الإضافات التى أدخلت على عمل كاتب أخبار الأيام حُجب هذا الزعم عن طريق التراث الكهنوتى؛ فيقول الكتّاب الكهنوتيون إن اللاويين حملوا الخيمة وإنهم كانوا تحت سلطة بنى هارون (أخبار الأيام الأول ٢٣: ٢٦-٢٨).

(ب) **المغنون.** ما أن استقر التابوت فى الخيمة التى صنع داود له ثم فى الهيكل الذى بنى سليمان له من بعد لم يعد للاويين عمل يؤدونه كحمالين (أخبار الأيام الأول ٢٣: ٢٥-٢٦ وانظر أخبار الأيام الثانى ٣٥: ٣). فاستبقى داود بعضهم لجوقة الأذكار

ولكن إذا سلمنا به فلابد من الإقرار بأن المعنى الأصلي سرعان ما اندثر؛ فكل من الملوك الأول ٦: ١٠-٢١ (حيث يرد وصف مذبح هيكل سليمان) والخروج ٣٠: ١-٥ (حيث يرد وصف مذبح الخيمة) يؤكدان بشدة على تمويهه بمعدن نفيس حتى يبرر تسميته (مِزبيَّح هازّهَف)؛ وكل النصوص اليونانية سواء توراتية أو غير توراتية تتحدث عنه باعتباره مذبحًا «ذهبيًا».

وتتيح لنا الآثار الفلسطينية فرصة تتبع تطور هذا النوع من المذابح. فكان الكنعانيون يستعملون أوعية أسطوانية أو مستطيلة الشكل أو مستطيلة مصنوعة من الفخار لحرق البخور. ومنذ بداية مملكة بنى إسرائيل عثر على مذابح من حجر الجير على شكل دعامات مربعة وعليها أربعة قرون فوق أركانها (عثر على نماذج من هذا النوع فى شكيم ومجدّو). وهو شكل مذبح البخور كما ورد فى الخروج ٣٠: ١-٥ إلا أن النماذج التى عثر عليها فى الحفائر ليست فى ضخامة المذبح الذى يصوره هذا النص. وهناك نموذج لمذبح صغير الحجم من النوع نفسه يرجع إلى القرن الحادى عشر عثر عليه بتل بيت مرسيم، ومجموعة كبيرة من مذابح صغيرة مماثلة ترجع إلى العصر الفارسى عثر عليها فى لكيش. وحرِّم فيما بعد استعمال هذه المذابح خارج المقدِس المركزى، ولكن لابد أن كان هناك مذبح من هذا النوع فى الهيكل منذ عصر سليمان.

٥. مذبح حزقيال

يلاحظ أن حزقيال فى وصفه هيكل المستقبل لا يشير إلى مذبح البخور. ففقرتا حزقيال ٤١: ٢١-٢٢ اللتان يستشهد بهما عادةً فى هذه المسألة تشيران إلى مائدة الفطير. أما مذبح المحرقات فيرد وصفه مفصلاً (حزقيال ٤٣: ١٣-١٧)، إلا أن هذا

الوصف (وبه الإضافة اللاحقة عن تقديس المذبح: حزقيال ٤٣: ١٨-٢٧) يبدو كما لو كان إضافة أدخلت فى عصر لاحق؛ فمن المؤكد أنه ليس فى سياقه الأصلى. فالمذبح الذى يصف حزقيال كان به ثلاث طبقات ويبدو كأنه نموذج مصغر لبرج متعدد الطوابق (زجورات)؛ ويبدو واضحًا أن التسميات الواردة لمختلف أجزائه مأخوذة من خلفية بابلية؛ فالقاعدة يسميها 'حيق ها أرتص' أى 'ثدى الأرض'، وهى ترجمة لعبارة 'إيرات إرتصيتى' الأكدية وهى الاسم الذى يطلق على أساسات المعبد أو الزجورات. والجزء الأعلى يسميه 'أرى إيل' أو 'هَر إيل'؛ والأخير يعنى «جبل الرب» وهى ترجمة عبرية للتسمية الأكدية 'أرَلّو' وهى كلمة لها معنيان: العالم السفلى وجبل الأرباب. والمنصة العليا على أركانها الأربعة قرون، وكان يُصعد إليها بدرجات سلم على جانبها الشرقى.

وكان تخطيط حزقيال أن يكون هذا المذبح الجديد بارتفاع عشرة أذرع وبعرض من ثمانية عشر إلى عشرين ذراعًا عند قاعدته وهو تقريبًا حجم مذبح هيكل سليمان نفسه كما ورد فى أخبار الأيام الثانى ٤: ١. ولعل حزقيال كان يفكر فى مذبح الهيكل الأول إذ رآه بعينيه، إلا أن شكل المذبح الجديد والأسماء التى أطلقت على أجزائه مستوحاة من البابلية، وكذلك الرمزية الناتجة عنها. وليس هناك دليل على أن المذبح الذى بنى بعد «العودة» كان على غرار الوصف الذى أورد النبى.

٦. مذابح الهيكل الثانى

ذكرنا من قبل أن أخبار الأيام يشير إلى مذبح سليمان (أخبار الأيام الثانى ٤: ١) وإلى مذبح البخور (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٦)، وربما احتفظت الإشارتان بمعلومات عن الهيكل الأول، وربما كانتا من وحى ما رأى كاتب أخبار الأيام فى

الهيكل الثانى، وبغير ذلك لا تتوفر لنا معلومات فى الكتاب المقدس العبرى عن المذابح بهيكل ما بعد السبى. وهناك نصان غير توراتيين باقيان يرجع كلاهما إلى العصر الهيليني. وورد فى Pseudo-Hecataeus (نقلاً عن يوسفوس Josephus, C. Apionem I 198) أنه كان بجوار سور الهيكل مذبح مربع عرضه عشرون ذراعًا وارتفاعه عشرة بنى من حجارة غير منحوتة. وبجواره كان هناك بناء يضم مذبحًا ذهبيًا وثريا ذهبية. وهذا النص يؤكد وجود مذبحين أحدهما للتقدمات التى تحرق كلها والآخر للبخور؛ وأبعاد مذبح المحرقات هو كما ورد فى أخبار الأيام الثانى ٤: ١ ويصور كما لو كان بنى وفقًا لتشريع الخروج ٢٠: ٢٥. إلا أن هذا التوافق التام مع النصوص التوراتية يربك أكثر مما يثبت؛ فالـ Pseudo-Hecataeus عمل دعائى يهودى دوِّن بالإسكندرية بعد ٣٠٠ ق. م. بفترة قصيرة. والنص الثانى فى رسالة أريستياس مصدره المكان نفسه ويرجع إلى العصر نفسه تقريبًا، ويقول بكل ببساطة إن «حجم بنية المذبح كانت تتناسب مع مساحة المكان الذى بنى به والأضاحى التى تحرق عليه، وكان يُصعد إليه بمنحدر ذى نِسب مماثلة. وكان بالمكان انحدار يلائمه». وكل هذه الحقائق أيضًا تعد صدى للنصوص التوراتية.

وبعد تدوين هذه الأعمال الدعائية بقليل بدأ اضطهاد أنطيوكس الشهير ولم تسلم منه مذابح الهيكل. ففى سنة ١٦٩ ق. م. قام أنطيوكس الشهير بنهب الهيكل واستولى على المذبح الذهبى أى مذبح البخور (المكابيين الأول ١: ٢١)؛ وفى ديسمبر ١٦٧ ق.م أقام مذبحًا لزيوس الأولمبى فوق مذبح المحرقات وقدم عليه قرابين لزيوس (المكابيين الأول ١: ٥٤، ٥٩ والمكابيين الثانى ٦: ٢، ٥). والمذبح الوثنى هو «بغض الدمار» المشار إليه فى المكابيين الأول ١: ٥٤ ودانيال ٩: ٢٧).

وما أن استعاد المكابيون حرية اليهود فى ممارسة شعائر ديانتهم حتى تخلصوا من هذا العار، فبُنى مذبح جديد بعد نزع أحجار المذبح القِديم وتخزينها فى مبنى جانبى من مبانى الهيكل لدنسها بالعبادات الوثنية التى مورست عليها (المكابيين الأول ٤: ٤٤-٤٧ والمكابيين الثانى ١٠: ٣). كما وضع بالهيكل مذبح بخور جديد (المكابيين الأول ٤: ٤٩).

٧. المكانة الدينية للمذابح

كان للمذبح عند بنى إسرائيل المنزلة نفسها التى كانت له فى سائر الديانات القديمة ولكن بفروق واضحة؛ فلا يشار إلى المذبح باعتباره مائدة يهوه إلا فيما ندر (حزقيال ٤٤: ١٦ وملاخى ١: ٧، ١٢) ولم يشر إليه بهذا المعنى فى النصوص التوراتية قط، أما مائدة الفطير فيقال فى حزقيال ٤١: ٢١-٢٢ إنها «كالمذبح». ويقوم هذا الشك فى كلمة «مائدة» على تجنب فكرة أن القربان يمثل وليمة للإله (انظر أشعياء ٦٥: ١١ والسخرية فى دانيال ١٤: ١-٢٢).

ولما كان الهيكل بيت الرب كان لابد أن يكون به موقد، وكان المذبح هذا الموقد. والفكرة لا ترد بعبارات صريحة، فعبارة 'أرى إيل' فى حزقيال ٤٣: ١٣-١٧ لا تعنى (كما رأينا من قبل) «موقدًا» ولو أن هذا كان ظن العديد من الباحثين. فالفكرة تم التعبير عنها بطريقة أخرى: فلابد من وجود نار متقدة دومًا فوق المذبح (اللاويين ٦: ٥-٦ وانظر المكابيين الثانى ١: ١٨-٣٦) كالمصباح الذى ينبغى أن يظل مضيئًا بالهيكل (الخروج ٢٧: ٢٠-٢١ واللاويين ٢٤: ٢-٤).

وكان المذبح علامة حضور الرب. وكان فى الحقبة الأولى من تاريخ بنى إسرائيل يحيى ذكرى تجلى الرب (التكوين ١٢: ٧ و٢٦: ٢٤-٢٥) أو كان يسمى اسمًا يذكر

الناس بالرب، فكان يعقوب يسمى المذبح الذى أقام بشكيم «إيل رب إسرائيل». وكان موسى يسمى المذبح الذى أقام بعد هزيمة العمـاليق 'يهـوه نِسِّى' أى 'يهـوه الأعلى'. وفيما بعد قُدس المذبح بصورة خاصة وطبقت عليه قواعد الطهارة كل سنة فى «يوم الغفران»؛ فاكتسب بذلك قدسية استثنائية (الخروج ٢٩: ٣٦-٣٧ و٣٠: ١٠ واللاويين ٨: ١٥ و١٦: ١٨-١٩).

وارتبطت هذه القدسية بصورة ما «بقرون» المذبح أى تلك الأجزاء الأربعة الـتى كانت تبرز على قمة الأركان الأربعة لمذبح المحرقات ومذبح البخور. وكان دم الذبائح يحك فيها لتقديس المذبح أو فى طقوس التكفير جلبًا للغفران (الخروج ٢٩: ١٢ و٣٠: ١٠ واللاويـين ٤ مواضـع متفرقـة و٨: ١٥ و٩: ٩ و١٦: ١٨ وحزقيـال ٤٣: ٢٠). وكان الهارب طالب اللجوء يتشبث بقرون المذبح (الملوك الأول ٢: ٢٨). وليس واضحًا ما ترمز إليه هذه القرون؛ فالقرن فى الكتاب المقدس رمز للقوة، إلا أن هذا التأويل لا يصلح فى هذا السياق؛ ومن المستبعد أن تمثل هذه القـرون قـرون الأضـاحى الـتى تذبح كالجمجمة التى كانت توضع على مـذابح الـروم. وربمـا حلـت محـل أنـصاب صغيرة أى محل الـ 'مَصّيبوت' الـصغيرة الـتى كانـت توضـع مـن قبـل على المـذبح كشعارات للإله؛ ولعلها مجرد رموز مرئية تؤكـد المكانـة الخاصـة لأطـراف المـذبح وقدسيتها. فأطراف بدن الكاهن (شحمة أذنه وإبهامه وإصبع قدمه الكبـير) كانـت تدلك بالدم فى طقس تنصيبه فى منصبه فى حقبة متأخرة (الخروج ٢٩: ٢٠)، وكانـت الأوصال نفسها تدلك بالدم وتمسح بالزيت فى طقس طهارة الأبرص (اللاويين ١٤: ١٤-١٧).

وأخيرًا كان المذبح يستعمل كأداة للكهانة. فكانت تقدمات البشر توضع عليه وتحرق، وبذلك كانت التقدمات تخرج من حيز البشر وتقدم للرب، وكان الرب يستجيب بمنح البركة (الخروج ٢٠: ٢٤). وبالتالى فالعهد بين الرب وشعبه كان يظل ساريًا أو يتجدد فوق مذبح القرابين.

الفصل العاشر

طقس القربان

المذبح مكان القرابين، والقربان يمثل الفعل الرئيس فى ديانة بنى إسرائيل. وسنحاول هنا أن نحدد معنى القربان فى ديانة بنى إسرائيل، ولكن قبل ذلك علينا أولاً أن نتناول الطقوس المرتبطة بالقربان وأن نتتبع تطورها. ويمكن لنا مؤقتًا أن نقدم التعريف المبدئى التالى: القربان أية تقدمة حيوانية أو نباتية تستهلك كليًا أو جزئيًا فوق مذبح رمزًا لطاعة الإله. ودراسة الطقس يكتنفها قدر من التعقيد بسبب وجود تسميات عدة للقربان، والفوارق بينها ليست محددة بصورة قاطعة. فالتسمية الواحدة قد تدل على أنواع عدة من القرابين. ونوع واحد من القرابين قد يعرف بعديد من التسميات. والتسميات تعكس تطورًا تاريخيًا ودمجًا لممارسات متعددة تشبه كل منها الأخرى ولكنها ناشئة عن خلفيات شتى.

وسنبدأ بأحدث الطقوس وأكملها ثم نحاول أن نعيد تتبع تاريخ القربان إلى نشأته الأولى. وتشريع القرابين المتبع فى الهيكل الثانى موجود فى سفر اللاويين ١-٧ وهى إصحاحات تنتمى إلى آخر نسخة من التوراة وتشريعية فى طابعها وتدحض قصة مؤسسة العبادات فى التيه التى كان ينبغى أن تستمر منذ إقامة المقدس (الخروج ٤٠) حتى تنصيب الكهنة (اللاويين ٨-١٠).

١. المحرقات

جاء لفظ holocaust الإنجليزى من الترجمة السبعينية للكتاب المقدس عِبر ترجمته اللاتينية. وهو فى الترجمة السبعينية ترجمة للفظ 'عُلاه' العبرى وهو من جذر معناه «اعتلاء»؛ إذن فالمحرقة قربان «يُعلَى» به إلى المذبح، أو - وهو الأرجح - قربان «يصعد» دخانه إلى الرب حين يحرق. والسمة المميزة للقربان أن الذبيحة كلها تحرق ولا شىء منها يردّ لمن قدمها أو للكاهن (عدا الجلد)، وهذا سبب ترجمته اليونانية بلفظ ηολοχαυστ (أى «ما يُحرق بكامله») وسبب أن لفظ 'عُلاه' يستبدل به أحيانًا لفظ 'كِلِيل' ومعناه قربان «كلّ» (صموئيل الأول ٧: ٩ والتثنية ٣٣: ١٠ وانظر المزامير ٥١: ٢١ حيث يرد لفظ 'عُلاه' جنبًا إلى جنب مع لفظ 'كَلِل').

وفى طقس اللاويين ١ لابد أن تكون الذبيحة حيوانًا ذكرًا لا عيب فيه (انظر «تشريع التقديس» الأقدم فى اللاويين ٢٢: ١٧-٢٥)؛ ويجوز أن يكون حيوانًا صغيرًا أو كبيرًا أو طيرًا (من اليمام أو الحمام فقط). ويقدم الذبيحة صاحب التقدمة ولابد أن يكون فى حالة طهارة. ويضع يديه على رأس الذبيحة؛ وهذا الفعل ليس إيماءة سحرية تقيم الصلة بين الإله والإنسان وليست فعلاً رمزيًا يوحى بأن الذبيحة بديل عن الإنسان تنتقل بها خطاياه إلى الذبيحة طلبًا للغفران (صحيح أن آثام الشعب تنتقل إلى العنزة بالإيماءة نفسها فى طقس كبش الفداء فى اللاويين ١٦: ٢١، إلا أن الذبيحة تعتبر نجسة ولا تصلح قربانًا لأنها بذلك صارت محمّلة بآثام الشعب). كما أن وضع اليد على رأس الذبيحة ليس مجرد إعتاق للذبيحة أو تنازل عنها للإله، بل إشهاد بأن الذبيحة مقدمة من هذا الفرد الذى يضع يديه عليها دون غيره وأن القربان الذى سيحمله الكاهن للإله مقدم باسمه وأن ثمار هذا القربان

سيختص بها هو دون غيره.

وعلى من يقدم القربان أن يذبح الأضحية بيده على مسافة من المذبح. ولم يكن الكهنة واللاويون يذبحون إلا الحيوانات المقدمة فى قرابين عامة (أخبار الأيام الثانى ٢٩: ٢٢، ٢٤، ٣٤ وحزقيال ٤٤: ١١). ولم يكن دور الكهنة يبدأ إلا بعد ملامسة الأضحية المذبح وينحصر فى رش الدم حول المذبح. والدم يحوى الحياة؛ بل إن الدم فى عقلية العبرانيين الحياة نفسها: «نَفْسَ كُلِّ جَسَدٍ دَمُهُ» (اللاويين ١٧: ١٤ وانظر التكوين ٩: ٤ والتثنية ١٢: ٢٣ واللاويين ٧: ٢٦-٢٧)، لذا فالدم للرب دون سواه.

ثم تسلخ الذبيحة وتقطّع، ثم توضع أجزاؤها الأربعة على المذبح بيد الكاهن حيث تحرق بالنار التى لا تنطفئ (اللاويين ٦: ٥-٦). (الإشارة إلى اشتعال النار فى اللاويين ١: ٧ لا ينطبق إلا على أول قربان تم تقديمه، ويقال لنا إنه تم عقب إعلان التشريع.) وكان لابد من غسل كل شىء أولاً من الرأس إلى الأمعاء إلى الحوافر أو القدمين ثم يوضع على المذبح ثم يحرق.

وإذا كان القربان طيرًا يطرأ شىء من التعديل على الطقس؛ فلم يكن صاحب التقدمة يضع يديه عليها ولا يقوم بذبحها؛ بل كل شىء يتم على المذبح، وبالتالى بيد الكاهن. وتبين فقرتا اللاويين ٥: ٧ و١٢: ٨ أن قرابين الطيور هذه كان يقدمها الفقراء بديلاً عن قرابين الحيوانات التى لم يكن يطيقها إلا الأثرياء. وللسبب نفسه كانت الأغنام والماعز أكثر شيوعًا من الماشية فى التقدمات.

ويقضى أحدث الطقوس فى تاريخ بنى إسرائيل بضرورة أن تصاحب المحرقة تقدمة (مِنحاه) من الطحين معجونة بالزيت وسكيبة من النبيذ؛ وهو حكم ينطبق على عيد الأسابيع (بنص اللاويين ٢٣: ١٨) وعلى المحرقات اليومية (بنص الخروج

٢٩: ٣٨-٤٢) وعلى كل قرابين الـ 'عُلاه' والـ 'زِبَـح' (بـنص العـدد ١٥: ١-١٦). وكان الطحين يحرق والنبيذ يسكب تحت المذبح كدم الذبيحة (انظر سيراخ ٥٠: ١٥).

ومـن هـذا الإصـحاح الأول مـن سـفر اللاويـين نتعـرف على مـشكلة ميوعـة التسميات المستعملة فى لغـة القـرابين. فالمحرقـة فى اللاويـين ١: ٢، ١٠، ١٤ تـسمى 'قُربَن' أى ما «يتقرب» به الإنسان إلى الإله على المذبح؛ والتسمية نفـسها تطلـق فى اللاويين والعدد وحزقيال على كل القرابين، بل على التقدمات غير القربانيـة أيـضًا كالمواد التى يحتاجها المقـدِس (العـدد، مواضـع متفرقـة)؛ واكتـسبت فى اليهوديـة اللاحقة معنى «تقديس». وفى الإصحاح نفسه تسمى المحرقة 'إشِّيه' أيضًا (اللاويين ١: ٩، ١٣، ١٧). ولا يزال تأصيل هذا اللفظ موضع خلاف، ولكن مهما كان الحال فلا شك أن واضعى الكتاب المقدس كانوا يعتقدون أن اللفظ ينطبـق على أيـة تقدمـة تستهلكها النار (إيش) كليًـا أو جزئيًـا. والمـسمى الـشائع فى الكتابـات الكهنوتيـة ويتكرر أيضًا فى النسخة العبرية من سفر سيراخ (٤٥: ٢٠ و٥٠: ١٣) لا يرد فى غـيره إلا ثلاث مرات: فى التثنية ١٨: ١ وفى يشوع ١٣: ١٤ (النسخة العبرية) وفى صموئيل الأول ٢: ٢٨، والنصوص الثلاثة جميعًا من أعمال التثنويين وكلها تـشير إلى حقـوق الكهنة فى القرابين. وفى التوراة نجد المسمى مصحوبًا فى الغالب بعبارة «رائحة تـبهج يهوه». وهو تجسيد معناه أن الرب يتقبل القربان (انظر التكوين ٨: ٢١ حيث يقابـل عبارة مشابهة فى الرواية البابليـة للطوفـان). وظلـت هـذه الـصيغة واردة فى لغـة الطقوس الدينية دون أية معانٍ مادية إضافية.

٢. قرابين العشاء الربانىّ

ارتضينا هنا بعبارة «قربان العشاء الربانى» communion sacrifice لعدم وجود ترجمة أفضل منها للتسمية العبرية 'زِبَح شْلَميم' أو 'زِبَح' (دون إضافة) أو مجرد 'شْلَميم' (دائمًا بصيغة الجمع باستثناء مرة واحدة: 'شِلِم' فى عاموس ٥: ٢٢). وكلها تسميات مترادفة كما يثبت من استعمالها تبادليًا فى بعض الفقرات أو فى فقرات متوازية ومن حقيقة أن دوافع هذا القربان وطقوسه واحدة دومًا: فـ 'زِبَح شْلَميم' المسمى الرسمى فى الطقوس الكهنوتية التى نتناول بالدرس هنا ونادرًا ما ترد فى غيرها. أما «تقدمة السلام» و «تقدمة الترحيب» فمن وحى النسخة اليونانية، إلا أن طقوس بنى إسرائيل وتطبيقها لديهم يجعلها تبدو كقربان شكر للرب على السماح بمشاركته.

يقسم الطقس قرابين العشاء الربانى إلى ثلاث فئات: قربان الشكر (تودَه): اللاويين ٧: ١٢-١٥ و٢٢: ٢٩-٣٠ والقربان الطوعى (نْدَباه) أى ما يقدم بدافع الولاء لا تلبية لفريضة أو نذر: اللاويين ٧: ١٦-١٧ و٢٢: ١٨-٢٣ وقربان النذر (نِدِر) أى القربان الذى يلزم المرء به نفسه: اللاويين ٧: ١٦-١٧ و٢٢: ١٨-٢٣. إلا أن الفروق بين الفئات الثلاث غير محددة بدقة.

يرد وصف الطقس الأساسى فى اللاويين ٣، وتتمثل سمته المميزة فى أن الذبيحة شركة بين الإله والكاهن وصاحب التقدمة الذى يَطعم منها باعتبارها شيئًا مقدسًا. والأضاحى المطلوبة لا تختلف عن أضاحى المحرقة (ولو أن الطيور غير جائزة فيها) ولكن يجوز أن تكون ذكورًا أو إناثًا ويجوز أن تكون بالذبيحة عيوب طفيفة إذا

ـدمت كقربان طوعى (نْدَباه) كما ورد فى اللاويين ٢٢: ٢٣. أمـا وضـع اليـدين على الذبيحة وقطع رقبتها ورش دمها فحكمها حكم المحرقة نفسه.

والجزء المخصص ليهوه يُحرق فوق المذبح، ويشمل كل الدهـن المحـيط بالأحـشاء الكليتين والكبد ودهن لية الغنم ولا شىء غير الدهـن. والـسبب أن الدهـن يعـد جزءًا مانحًا للحياة كالدم: « كُلُّ الشَّحْمِ لِلرَّبِّ ... لاَ تَأْكُلُوا شَيْئاً مِنَ الـشَّحْمِ وَلاَ مِـنَ الدَّمِ » (اللاويين ٣: ١٦-١٧ وانظر ٧: ٢٢-٢٤).

ويخصص للكاهن جزءان: الصدر وكان يوزن أمام يهوه (حسب التفـسير الـشائع لكلمة 'تنوفاه') ولكن لم يكن يحـرق على المـذبح؛ والـساق اليمـنى وكانـت «عينـة» (تروماه) وكانت مـن حـق الكاهـن (اللاويـين ٧: ٢٨-٣٤ و١٠: ١٤-١٥). ومـع ذلـك فالكلمتان تردان غالبًا دون تفرقة بينهما، وربما كانت كلتاهما تعنيان «تبرع» وربمـا كانتا دخيلتين من ألفاظ العقود البابلية.

وبقية الحيوان من حق صاحب القربان يأكله مـع أهلـه وأى ضـيوف يـدعوهم شريطة أن يكونوا متطهرين دينيًا. وذبيحة قربان الشكر (توده) لابد أن تؤكل يـوم تقديمها (اللاويين ٧: ١٥)، أما ذبيحة القربان الطوعى أى 'قربان النذر' (نـدَباه أو نِدِر) فيجوز أكلها فى اليوم التالى ولو أن أى شىء يتبقى منها لابد أن يحرق فى اليوم الثالث (اللاويين ٧: ١٦-١٧). وقربان الشكر لابد أن تصحبه تقدمة (مِنحاه) مـن فطير وخبز. وإحدى الفطائر «عينة» ليهوه وتأول للكاهن.

٢. قرابين التكفير

نصف تشريع قرابين الهيكل الثـانى تقريبًـا تخـص القـرابين الـتى نعرفهـا بقـرابين التكفير ولو أن الطقس نفسه ليس له اسم محـدد ينطبـق عليهـا جميعًـا؛ ويتنـاول

نوعين من القرابين الغرض منهما تجديد العهد مع الرب حين تقطعه خطيئة الإنسان. ويسميان قربان الخطية (حَطّات) وقربان الإصلاح (أَشَم). وعلى الرغم من طول الفقرات المخصصة لهما يصعب تحديد المدلول الدقيق لكل قربان منهما أو تحديد سبب التفرقة بينهما.

(أ) **قربان الخطية.** للفظ 'حَطّات' فى العبرية معنيان: الخطيئة والطقس الذى يمحو الخطيئة (اللاويين ٤: ١--٥: ١٣ و٦: ١٧-٢٣). ويتوقف نوع الذبيحة على منزلة صاحب الخطيئة. فخطيئة كبير الكهنة «الكاهن المسيح» قربانها ثور لأن إثمه ينجس الشعب كله؛ والثور أيضًا يقدم قربانًا إذا أثم الشعب كله؛ والجدى قربان خطيئة «الحاكم» (نَسِّى) أى رئيس الجماعة فى تصور حزقيال؛ والمعز والغنم قربان خطيئة الفرد العادى. ويجوز للفقير أن يقدم يمامتين أو حمامتين بدلاً من هذه الأضاحى المكلفة؛ وكان أحد الطيرين يستعمل كقربان خطيئة (حَطّات) والآخر يقدم محرقة. كما يجوز للفقير أن يتقرب بالطحين بدلاً من أى من هذه الكائنات.

ويتميز طقس هذه القرابين عن الطقس المتبع فى غيره من القرابين بشيئين: الغرض الذى يستعمل له الدم، والطريقة التى يتم بها التخلص من لحم الذبيحة. فللدم فى هذا القربان دور أهم منه فى أى قربان آخر. فعندما يقدم القربان عن كبير الكهنة أو عن الشعب كله هناك ثلاثة طقوس متتالية تتبع: فالكاهن الذى يؤدى طقس القربان يبدأ بجمع الدم ثم يدخل الموضع المقدس حيث يرش الدم سبع مرات على الستار الحاجب لقدس الأقداس؛ ثم يمسح الدم على أركان مذبح البخور أمام الستار. ثالثًا يصب ما تبقى من الدم تحت مذبح المحرقات. وهذه القرابين الحيوانية الوحيدة التى يؤخذ جزء من الذبيحة فيها إلى داخل مبنى الهيكل. وعندما

كون القربان عن خطيئة رئيس الجماعة أو عن خطيئة فرد عادى يوضع الدم على ون مذبح المحرقات ويرش ما يتبقى منـه على قاعدتـه؛ وفى هـذين القربـانين لا ىء يؤخذ إلى داخل الموضع المقدس.

تؤكد هذه الطقوس على قيمة الدم فى التكفير عن الخطيئة؛ ويستعمل فى التكفـير ن الخطيئة لأنه وعاء الحياة: «لأَنَّ نَفْسَ الْجَسَدِ هِى فِى الدَّمِ فَأَنَا أَعْطَيْتُكُمْ إِيَّـاهُ عَلَى مَذْبَحٍ لِلتَّكْفِيرِ عَنْ نُفُوسِكُمْ لأَنَّ الدَّمَ يُكفِّرُ عَنِ النَّفْسِ» (أو لأن الدم يكفـر بمـا به مـن حيـاة، اللاويـين ١٧: ١١). ويمكـن مقارنـة النـص المـوازى فى رسـالة إلى عبرانيين ٩: ٢٢: «بِدُونِ سَفْكِ دَمٍ لاَ تَحْصُلُ مَغْفِرَةٌ».

ويتم حرق الشحم كله فوق المذبح كما فى قرابين العـشاء الربـانى، ولكـن للحـم رض آخر؛ فلما كان صاحب القربان مقرًا بذنبه لا يحق له أى جزء مـن الذبيحـة يصبح كل شىء من نصيب الكهنة. وعند تقديم قربان الـ 'حَطّات' عـن خطيئـة لجماعة أو عن خطيئة كبـير الكهنـة باعتبـاره رأس الجماعـة لا يـسمح للكهنـة فسهم بأكل أى جزء من الذبيحة، ويُنقل كل ما يتبقى إلى خارج المقدِس ويوضـع لى كومة من القش. وحرق الشحم على المذبح وتناول الكهنة لحم القرابين المقدمة ن خطايا الأفراد العاديين «باعتبارها أقدس المقدسات» (اللاويين ٦: ٢٢) يتناقض ع وجهة النظر التى ترى أن الذبيحة محملة بخطيئة صاحب القربان وبالتـالى فـهى فسها «خطيئة». بل إنها ذبيحة محببة إلى الرب فيمحو الخطيئة تقديرًا لهذا التقرب. من الواضح أن هذا المعنى الطقسى هو الذى قصده القديس بـولس بقـوله: «لأَنَّـهُ جَعَلَ الَّذِى لَمْ يَعْرِفْ خَطِيَّةً (حَطّات: ذبيحة خطية) خَطِيَّةً لأَجْلِنَا، لِنَصِيرَ نَحْـنُ بِـرَّ للهِ فِيهِ» (رسالة بولس الرسول الثانية لأهل كورنثوس ٥: ٢١).

والطقوس المفروضة فى اللاويين ١-٧ لقربان الـ حَطّات تختلف عن تلك المفروضة فى العدد ١٥: ٢٢-٢٩. فليس فى نص العدد ذكر لخطايا اقترفتها الجماعة أو فرد عادى. فالأخطاء التى ارتكبت الجماعة سهوًا يمحوها التقرب بثور كمحرقة وبجدى كقربان 'حَطّات'. والأخطاء التى يقترفها فرد عادى من قبيل السهو تمحى بالتقرب بجدى صغير كقربان 'حَطّات'. ولم ترد أية تفاصيل عن الطقوس التى يجب اتباعها. فالخطيئة إن ارتكبت عمدًا فالقربان لا يكفر عن ذنب ولا يأتى بغفران (العدد ١٥: ٣٠-٣١). وربما كان هذا التشريع لاحقًا على تشريع اللاويين.

ولقرابين الخطيئة هذه مكانة خاصة فى «يوم الغفران» الذى سنتناول بالدرس فى الفصل الخاص بالأعياد الدينية اللاحقة.

(ب) **قربان العوض**. النوع الآخر من قرابين التكفير يسمى 'أشَم'. واللفظ معناه «إثم» أو «سيئة» ثم صار يعنى الوسيلة التى تقوّم بها السيئة، وأخيرًا اتخذ معنى قربان العوض. ويتناول تشريع القرابين هذا النوع من التقدمات بصورة مختصرة (اللاويين ٥: ١٤-٢٦ و٧: ١-٦) وينص على أن الطقوس التى يجب اتباعها فيه لا تختلف عن تلك الخاصة بقربان الخطيئة (اللاويين ٧: ٧). ومع ذلك لم يكن هذا القربان يقدم إلا باسم أفراد عاديين وبالتالى لم يكن الدم يؤخذ إلى داخل «الموضع المقدس» ولم تكن الذبيحة تحرق بعيدًا عن المقدِس. ثانيًا الذبيحة الوحيدة المشار إليها الجدى. ثالثًا كان القربان فى بعض الحالات يقترن بدفع غرامة (انظر اللاويين ٥: ١٤-١٦، ٢١-٢٦ والعدد ٥: ٥-٨)؛ فإذا تعدى أحد الناس على حقوق الرب أو على حقوق إنسان بصورة يمكن تقديرها بالمال فعلى الآثم أن يقدم جديًا تعويضًا وأن يرد للكهنة (بوصفهم ممثلين ليهوه) أو لمن أخطأ فى حقه المقابل النقدى لما أوقع من

ضرر مضافًا إليه الخُمس. وينبغى أن نؤكد أن هذا التعويض لم يكن يمثل جزءًا من القربان.

(ج) **الفارق بين قربان الخطية وقربان العوض.** من الصعب تحديد الفارق بين هذين النوعين من القرابين. وحتى الكتّاب القدامى لا يتفقون فى هذا الصدد. فكان فيلون (De Victimis , 11) يعتقد أن الـ 'حَطّات' كان يقدم عن تعدى المرء سهوًا على غيره من الناس، والـ 'أشَم' عن تعدى السهو على الإله وعن كل الآثام المتعمدة. وكان يوسفوس (Ant. II ix 3) يرى الفارق بين الخطايا التى تقترف دون شهود والخطايا التى ترتكب أمام شهود. وكان للأحبار أيضًا وجهات نظر فى هذا الموضوع. وآراء الباحثين المحدثين تقوم على أسس أقوم بشكل عام ولو أنها لا تقل تباينًا.

إن الأمثلة الواردة فى اللاويين ٤-٥ تعطى انطباعًا بأن الـ 'حَطّات' تشمل مجالاً أوسع وأن الـ 'أشَم' يتعلق بآثام يتعدى بها الإنسان على حقوق الرب (أو كهنته) أو حقوق إنسان آخر، ما يفسر كون الـ 'أشَم' قربان عوض فى جوهره. ومع ذلك فهناك لبس حتى فى نص تشريع القرابين نفسه؛ فالـ 'حَطّات' يشار إليها بـ 'أشَم' فى اللاويين ٥: ٦، ٧؛ وتقدم الـ 'حَطّات' عندما يخالف المرء عن غير عمد أيًا من وصايا يهوه (اللاويين ٤: ٢)، أما الـ 'أشَم' فيقدم حين يقدم المرء سهوًا على ما تحرمه وصايا يهوه (اللاويين ٥: ١٧). إذن فكلا النوعين من القرابين يشملان التعديات نفسها وكلاهما فريضة فى كل الحالات المماثلة؛ فمن يكتم الشهادة فى محكمة أو يعبر فى المحكمة عن شىء دون اعتبار فعليه قربان خطيئة (اللاويين ٥: ١، ٤)، ومن يحلف كاذبًا عليه قربان عوض (اللاويين ٥: ٢٢، ٢٤). ويزداد اللبس حين نقارن بين بعض التشريعات الخاصة وتشريع القرابين؛ فلطهارة الأبرص لا بد من

تقديم ثلاثة قرابين: عوض وخطيئة ومحرقة. (اللاويين ١٤: ١٠-٣٢). وكذلك النـذير إذا تنجس بملامسة جثة ميت عليه يمامتان أو حمامتان إحداهما قربـان خطيئـة والأخرى محرقة، إضافة إلى حمَل كقربان عـوض (العـدد ٦: ٩-١٢). كمـا يـصعب تحديد الجانب الأخلاقى من الخطيئة التى تكفر عنها هذه القرابين؛ فالـ 'حَطّـات' والـ 'أشَم' واجبان حين يأثم المرء سهوًا (اللاويـين ٤: ١٣، ٢٢، ٢٧ و٥: ١٥، ١٧ وانظـر العدد ١٥: ٢٢-٣١). ومن ناحية أخرى وردت أمثلة يبدو السهو فيها مؤكدًا كإخفاء الشهادة بالنسبة لقربان الخطيئة (اللاويين ٥: ١) والغش فيما يتعلـق بالأمانـات أو بشئ عثر عليه (اللاويين ٥: ٢١-٢٢).

ويمكن بالطبع إزالة بعض اللبس والشك عن طريق النقد الأدبى الذى يمكن أن يبين كيف حُرفت النصوص وكيف أعيد صوغها. ولكن تظل هناك حقيقة أن آخر المنقحين ممن استنبطوا هذه الأحكام الملتبسة لم تكن لديهـم فكـرة واضـحة عـن المقصود بالـ 'حَطّات' والـ 'أشَم'؛ فإما كانوا يحاولون التفرقة بين تـسميتين كانتـا فى الأصل مترادفتين، أو التبست عليهم تسميات لا يدركون معناها بدقة. وسـنعود إلى هذه النقطة ضمن تناولنا تاريخ القرابين ولكننا قلنا مـا يكـفى لبيـان أن طقـوس الهيكل الثانى لم تدوَّن دون إشارة إلى الوثائق أو المواريـث الأقـدم؛ ولـو كان الأمـر كذلك لما استعصى كشفها.

٤. التقدمات النباتية

تسمى التقدمات النباتية 'مِنحاه' (لفظ معناه 'منحة' على الأرجح). والطقـس كمـا ورد فى اللاويين ٢ يفرق بين عدة أنواع من التقدمات. فأحدها من طحـين القمـح الخالص غير مخبوز ومخلوط بالزيت، وكانت تصحبه تقدمة بخور: تُحرق حفنـة مـن

الطحين وكل البخور فوق المذبح، وبقية الطحين يعطى للكهنة (اللاويين ٢: ١-٢ و٦: ٧-١١ و٧: ١٠). وهناك نوع آخر من التقدمات من الخليط نفسه من الطحين ولكنه مخبوز على صينية أو فى قالب؛ فكان يُحرق بعضه وتعطى البقية للكهنة (اللاويين ٢: ٤-١٠ و٧: ٩). ولا بد لهاتين التقدمتين أن تكونا غير مخمرتين ومضافًا إليهما الملح (اللاويين ٢: ١١-١٣). وهناك نوع ثالث مماثل من التقدمات ورد حكمه فى اللاويين ٢: ١٤-١٦ وهو تقدمة الباكورة أو الفريك أو الخبز ومعها تقدمة من الزيت والبخور، وتعامل معاملة الـ 'مِنحاه'، فيتم حرق بعضها فوق المذبح.

والجزء الذى يحرق فوق المذبح فى كل هذه التقدمات يسمى 'ازكَرَه'. والمعنى الدقيق لهذا اللفظ غير معروف؛ وقد يعنى «تذكار» لأن القربان يذكِّر الرب بمن قدمه، أو «رهن» لأن القليل منه الذى يقدم للرب يذكره بالتقدمة كاملةً ويمثلها كلها.

وفى بعض الحالات تقدَّم الـ 'مِنحاه' وحدها؛ ففى التقدمة اليومية لكبير الكهنة (وتحرق كلها لأن الكاهن لا يجوز أن يعطِى ويأخذ التقدمة نفسها، اللاويين ٦: ١٣-١٦). كما أن الـ 'مِنحاه' دون غيرها يجوز تقديمها باسم الفقير، وهنا تحل محل قربان الخطيئة (اللاويين ٥: ١١-١٣)؛ والـ 'مِنحاه' دون غيرها يجوز تقديمها «تَقْدِمَةُ غَيْرَةٍ» (العدد ٥: ١٥)؛ وفى كل هذه الحالات لا يستعمل زيت أو بخور. ومع ذلك فالأغلب أن تقدم الـ 'مِنحاه' ومعها قربان يسفك فيه دم، أى محرقة أو قربان عشاء ربانى، وكانت تصحبها سكيبة نبيذ (انظر الخروج ٢٩: ٤٠ واللاويين ٢٣: ١٣ والعدد ١٥: ١-١٢).

٥. خبز التقدمة

فيما يشبه التقدمات التى تناولنا منذ قليل هناك خبز التقدمة ويسمى بالعبرية 'لِحِم هاپانيم' («خبز وجه» [الرب]، أو «خبز الحضور») أو 'لِحِم هامّأريكِت' (خبز التقدمة). وفى اللاويين ٢٤: ٥-٩ نجد اثنى عشر رغيفًا من طحين قمح صافٍ توضع فى صفين على مائدة أمام قدس الأقداس؛ وهذه المائدة تتجدد كل سبت. وترمز للعهد بين الأسباط الاثنى عشر ويهوه. وكانت هذه الأرغفة يتناولها الكهنة فى آخر الأسبوع ولكنها لا توضع على المذبح. ومع ذلك كان البخور يوضع على طول كل صف من الأرغفة كـ 'أزكّراه' ويحرق (على مذبح البخور) مع تغيير الأرغفة. ووضع البخور بهذه الصورة يبرر اعتبارنا الأرغفة شيئًا من قبيل التقدمة القربانية. ويشبّه حزقيال نفسه المائدة التى توضع عليها بالمذبح (حزقيال ٤١: ٢١-٢٢). ويرد وصف هذه المائدة كجزء من أثاث خيمة الصحراء (الخروج ٢٥: ٢٣-٣٠).

٦. تقدمات البخور

تحدثنا فى الفصل السابق عن مذبح البخور، وفى هذا الفصل أشرنا فى مواضع متفرقة إلى تقدمات البخور مع التقدمات النباتية. ولفظ 'قْطوريت' العبرى يعنى «متبخر» ويطلق على أى قربان يحرق فوق مذبح (صموئيل الأول ٢: ٢٨ وأشعياء ١: ١٣)؛ وينطبق بلغة الطقوس الدينية على تقدمات البخور، والعبارة الكاملة 'قْطوريت سَمّيم' وترد مرارًا فى النصوص الكهنوتية. وما البخور (لْبونا) إلا عنصر واحد فى التقدمة، ويقدم الخروج ٣٠: ٣٤-٣٨ وصفة للبخور المستعمل فى العبادات: فيحوى كميات متساوية من الميعة والجزع (يستخرج من محارة معينة) والجلبينة والبخور. وتحتوى كتابات الأحبار على وصفة لخلطة أعقد يستعمل فيها ما لا يقل عن ستة

عشر مكونًا؛ وربما كانت هذه الوصفة تستعمل فى القرون الأخيرة من عمر الهيكل الثانى. ولا غرو أن نجد خليطًا من النباتات العطرية كهذا؛ إذ يتكرر ذكرها فى نقوش جنوب الجزيرة العربية. وكانت تستورد إلى فلسطين من الخارج، وكانت تستعمل فى العبادات والطقوس طلبًا للصفاء. والحقيقة أن استعمالها شاع فى كافة ديانات الشرق كما سنرى فيما بعد.

فى تقدمات البخور كانت قطع من الفحم تؤخذ من مذبح المحرقات بجاروف ثم ينثر الخليط على الجمرات المتقدة ويلقى محتوى الجاروف على مذبح البخور أمام قدس الأقداس. وكانت هذه التقدمة تقدم كل صباح وكل مساء (الخروج ٣٠: ٧-٨) ولا يقوم بها إلا كاهن (أخبار الأيام الثانى ٢٦: ١٦-١٨ ولوقا ١: ٩). كما يؤدى الطقس فى يوم الغفران، وفيه تؤخذ المبخرة نفسها إلى داخل قدس الأقداس (اللاويين ١٦: ١٢-١٣). وباستثناء هذه الحالات التى يمثل تقديم البخور فيها طقسًا خاصًا فى العبادات لم يكن البخور يستعمل فى الهيكل الثانى إلا مع 'مِنحاه' وفيما يتصل بخبز التقدمة؛ وفى هاتين الحالتين كان يستعمل وحده غير مخلوط بأية مواد أخرى.

الفصل الحادى عشر

تاريخ القربان عند بنى إسرائيل

الطقوس القربانية التى درسنا فى الفصل السابق كانت تلك التى اتبعت فى الهيكل الثانى بعد السبى. ويفترض فى النسخة النهائية من التوراة أن الطقوس الدينية كانت تمارس دائمًا بهذه الصورة منذ أن استن موسى طقوس بنى إسرائيل فى الصحراء. ومع ذلك يقسم نقاد الأدب التوراة إلى وثائق مختلفة عدة. وبتحديد تواريخ هذه الوثائق أعادوا تصور تاريخ للقرابين يختلف تمامًا عما سلم به آخر منقحى أسفار موسى الخمسة. ونبدأ الآن فى درس هذا التصور.

١. النظرية النقدية

كانت توفيقية فلهاوزن القوية التى كان لها أثر كبير على الشروح ولا يزال تقسم تاريخ القرابين عند بنى إسرائيل إلى ثلاثة عصور. فى العصر الأول وحتى إصلاحات يوشيا فى سنة ٦٢١ ق. م. لم يكن البشر يهتمون كثيرًا بالطقوس؛ فكان همهم الأول ينصرف إلى معرفة من يقدمون له قرابينهم لا كيف يقدمونها. فلم يكن للطقوس المتبعة فى القرابين أهمية إذا وجهت التقدمة ليهوه وتقبلها. وفى ذاك العصر لم يكن هناك سوى نوعين من القرابين: المحرقة والعشاء الربانى، وكان الأخير الأكثر شيوعًا. وهذا هو الوضع كما نجده فى الأجزاء القديمة من الأسفار

التاريخية وعند أنبياء القرنين الثامن والسابع وفى الفقرات اليهوية والإلوهيمية من التوراة.

ومع إصلاحات يوشيا بدأ عصر جديد. ولم تتغير طقوس القرابين إلا فى نقطة جوهرية واحدة هى أن كافة القرابين أصبحت تقدم فى هيكل أورشليم. ومن الواضح أن هذا التشريع الجديد جر فى أثره توحيدًا للطقوس، وكان خطوة حاسمة نحو تنسيق مختلف الأعراف التى سادت من قبل فى المرتفعات وفى مختلف المقادس بأنحاء الأقاليم، وهو وضع تعكسه التثنية.

ومنذ بداية السبى ظهرت اتجاهات جديدة كان من بينها الاهتمام بالطقوس. ويتضح ذلك فى وصف حزقيال الطقوس المتبعة بعد إحياء العبادات وفى إلحاحه على فكرة التكفير. وقدم حزقيال قربانين لم يرد لهما ذكر فى النصوص السابقة عليه وهما قربان الخطيئة وقربان العوض. ومرت هذه الاتجاهات بالعديد من التطورات وأدت فى النهاية إلى ظهور النسخة النهائية من التشريع الكهنوتى الذى يضم كل النصوص التى تشير إلى العبادات القربانية. واتخذ الطقس شكله النهائى المحدد فى عصر عزرا، وظل تشريع الطقوس هذا متبعًا حتى دمار الهيكل.

٢. اعتبارات عامة

قدمنا النظرية فى خطوطها العريضة، إلا أن فلهاوزن نفسه أبدى عليها بعض التحفظات وأكدها من تبعوه. ومنذ أن وضعت النظرية ازداد استعداد النقاد للإقرار بأن تشريع الطقوس المتأخر يتضمن بعض العناصر القديمة، إلا أن هذه العناصر فى زعمهم اندمجت فى نسق جديد. وحدث هذا التغيير فى رأيهم إبان السبى وتمثل فى دمج المفاهيم الواردة فى التثنية مع تلك الواردة فى حزقيال والتشريع

الكهنوتى، وهنا تكمن نقطة الضعف الجوهرية التى تعتور النسق التطورى. فلا شك أن مركزية العبادات عجلت بتوحيد الطقوس، إلا أنه لا مجال للاستعانة بالتثنية فى إعادة تصور الطقس كما كان متبعًا فى الهيكل فى سنوات ما بعد إصلاحات يوشيا، لأن التثنية ليس بها تشريع عن القرابين. ولا يرد بها ذكر للقرابين إلا عرضًا وإلا فيما يتصل بالموضوعين المتصلين اللذين يحتلان منها مكان القلب وهما التشريع الذى يقضى بوجود مقدِس واحد (التثنية ١٢) وتشريع حقوق الكهنة (التثنية ١٨). ومن التسميات الدينية التى تناولنا فى الفصل السابق لا يرد بالتثنية سوى 'زِبَح' و 'عُلاه' و 'نْداباه' و 'نِدِر' ولا تفرق بين الـ 'حطّات' والـ 'أشَم' (وهو الباعث الأساسى لاعتبار هذين القربانين من اختراع حزقيال)؛ لكن التثنية لا يرد بها أيضًا أى ذكر للتقدمات أو البخور أو خبز التقدمة، وهذه أشياء لا شك كانت موجودة فى عبادات ما قبل السبى. من ثم فالصورة فى التثنية غير مكتملة. وكل شىء فى قصة الإصلاحات أيضًا ينم عن استمرار سريان الطقس الذى كان متبعًا من قبل، بعد أن أصبح الهيكل المقدِس الوحيد الشرعى لأن الكهنة دون غيرهم (انظر الملوك الثانى ٢٣: ٩) كانوا يتولون المناصب به. وتشريع الطقوس المتبع فى هيكل ما قبل السبى ينبغى أن نتحراه لا فى التثنية، بل فى «تشريع القداسة» (اللاويين ١٧-٢٦) الذى قد ترجع أحكامه الأساسية إلى آخر سنوات عصر المملكة. من ثم يتضح أن الطقس الوارد فى اللاويين متصل بفكر حزقيال ويسد الفجوة بين هذا النبى وعصر ما قبل السبى، أى يرجع إلى السنوات التى شهدت طفرة فى تاريخ القربان حسب رؤية مدرسة فلهاوزن. ومع ذلك «فتشريع القداسة» كالتثنية لا يتضمن مجموعة حقيقية من التشريعات القربانية ولكنه يشتمل بالفعل على أحكام تتعلق

بالمحرقات وبأنواع مختلفة من قرابين العشاء الرباني (اللاويين ١٧: ١-١٢ و١٩: ٥-٨ و٢٢: ١٨-٢٥، ٢٩-٣٠) فيما يتفق إلى حد بعيد مع التشريع القرباني للهيكل الثاني. وفيما يتصل بمسألة قرابين التكفير المختلَف فيها فإن «تشريع القداسة» يضم أكثر النصوص صراحةً (اللاويين ١٧: ١١)، وقربان الـ 'أشَم' يرد في اللاويين ١٩: ٢٠-٢٢. ونحن على استعداد للإقرار بأن نسخة جديدة من «تشريع القداسة» دوِّن إبان السبي وأن هناك إضافات أدخلت عليه بعد ذلك أيضًا، ولكن ليس من أصول البحث العلمي أن نرفض الفقرات التي أشرنا إليها منذ قليل باعتبارها من عمل أحد المنقحين لمجرد أن ليس لها ما يوازيها في التثنية ولمجرد أنها تتفق وما ورد في حزقيال! هذا أمر لا سبيل إليه إلا إذا سلمنا بنظرية ما عن تاريخ القربان، ولابد من إثبات النظرية أولاً.

تبقى هناك حقيقة فحواها أن الشاهد المستمد من «تشريع القداسة» ليس موضع إجماع، وبالتالي فعلينا أن نتحرى كم الحقائق في نظرية مدرسة فلهاوزن. لذلك سنتناول تساؤلين أولهما: إلى أي مدى ورد ذكر أنماط القربان المتبعة في الهيكل الثاني في الأسفار التاريخية وعند أنبياء ما قبل السبي وفي مواريث التوراة المعترف بقدمها؛ وهو سؤال سيشكل موضوع الفصل الحالي. وسنتساءل بعد ذلك عما إذا كان جيران بني إسرائيل يمارسون هذه الأنماط نفسها من القرابين في العصور القديمة؛ وإن صح ذلك سيتحتم علينا حينئذ أن نتحرى ما إذا كان بنو إسرائيل استعاروا طقوسهم من هذه الشعوب المجاورة، وإن كان، ففي أي عصر؟ أو هل يمكن تفسير أوجه التشابه بوحدةِ الأصل العرقي ووحدة تاريخ بني إسرائيل وجيرانهم؟ وهذا السؤال سيكون موضوع الفصل التالي.

٣. المحرقات وقرابين العشاء الربانى

من النصوص التاريخية الأولى وإلى سفر التثنية هناك خط متصل من الشواهد يبين أن هذين النوعين من القربان كانا يمارسان عند بنى إسرائيل. وسنقتصر هنا على أقدم الشواهد.

فى عصر القضاة قدم جدعون محرقة (عُلاه: القضاة ٦: ٢٦، ٢٨). والرواية الثانية الخاصة بقربان جدعون (القضاة ٦: ١٨-٢٢) ليست على القدر نفسه من الوضوح، إلا أن التفسير الواضح لذلك أن جدعون لم يتعرف على ملاك يهوه فى بادئ الأمر وبالتالى يعد وليمة له كضيف؛ فتتحول هذه الوليمة إلى محرقة بنار تنبثق من الصخرة. وهناك قصة مماثلة ولو أنها أكثر مباشرة عن محرقة يقدمها منوّح أبو شمشون (القضاة ١٣: ١٥-٢٠). ثم يذكر الكتاب المقدس محرقة تقدم لدى إعادة التابوت من أرض الفلسطينيين (صموئيل الأول ٦: ١٤) ومحرقات صموئيل (صموئيل الأول ٧: ٩ و١٠: ٨) وشاول (صموئيل الأول ١٣: ٩ وما بعدها) وداود (صموئيل الثانى ٦: ١٧ وما بعدها) وسليمان قبل بناء الهيكل وبعده (الملوك الأول ٣: ٤ و٩: ٢٥) وفى حقبة لاحقة وخارج أورشليم قربان إيليا على الكرمل (الملوك الأول ١٨: ٣٨). والذبائح المقدمة فى هذه المناسبات من صغار الماشية كما ورد فى اللاويين. والسمة المميزة للمحرقة كما ورد فى اللاويين متوفرة فى كل حالة ألا وهى أن كل شىء يحرق على المذبح. وقربانا جدعون ومنوَّح استثناء من ذلك، وفيما عداهما لا يقدم الكتاب المقدس أية تفاصيل عن الطقس الذى كان يتبع؛ إذ لم تكن سنن القربان تهم واضعى الأسفار التاريخية. ومع ذلك فهناك نقطة اختلاف بين العرف القديم واللاويين؛ ففى العصور القديمة يبدو أن الأضحية كانت تذبح

وق المذبح (انظر قربان إبراهيم: التكوين ٢٢: ٩-١٠ وقصة الحرب على
لسطينيين: صموئيل الأول ١٤: ٣٣-٣٤). أما فى قربان الكرمل فقطّع الثور قبل
معه على الخشبة التى نصبت فوق المذبح (الملوك الأول ١٨: ٢٣، ٣٣).

ويتكرر ذكر قربان العشاء الربانى فى النصوص القديمة أكثر من ذكر المحرقة.
سمى 'زِبَح' فى فقرات عدة من الأسفار التاريخية (يشوع ٢٢: ٢٦ وما بعدها
صموئيل الأول ١: ٢١ و٢: ١٣، ١٩ و٣: ١٤ و٦: ١٥ وصموئيل الثانى ١٥: ١٢ والملوك
أول ٨: ٦٢ و١٢: ٢٧ والملوك الثانى ٥: ١٧ و١٠: ٢٤ إلخ) وفى مجموعات التشريعات
قديمة بالتوراة (الخروج ٢٣: ١٨ و٣٤: ١٥، ٢٥). كما يشار إليه بصورة متكررة
سم 'شْلاميم' فى الأسفار التاريخية (القضاة ٢٠: ٢٦ و٢١: ٤ وصموئيل الأول ١٣: ٩
صموئيل الثانى ٦: ١٧، ١٨ و٢٤: ٢٥ والملوك الأول ٣: ١٥ و٩: ٢٥ والملوك الثانى ١٦:
)، وفى المواضع القديمة من التوراة (الخروج ٢٠: ٢٤ و٣٢: ٦، إلخ) وفى حزقيال
٤: ٢٧ و٤٥: ١٥، ١٧ و٤٦: ١٢). ولا يرد بصيغة المفرد (شِلِم) إلا مرة واحدة فى
موس ٥: ٢٢. أما 'زِبَح شْلاميم' التى تتكرر فى الكتابات الكهنوتية فنادرًا ما
العنا خارجها، وفى الخروج ٢٤: ٥ وصموئيل الأول ١١: ١٥ وانظر يشوع ٢٢: ٢٧
العنا عبارة 'زْباحيم شْلاميم' وهما لفظان متعارضان أو لعل أحدهما يفسر
خر.

هاتان التسميتان قديمتان ولا يبدو أنهما تشيران إلى طريقتين مختلفتين لتقديم
قربان. فإحداهما تصف القربان بالإشارة إلى طقوسه الخارجية، فهو «ذبيحة» أو
ضحية» (زِبَح)، وتصفه الأخرى بالإشارة إلى النية التى يقدم بها، وهنا تتباين
راء، إلا أن الأرجح أن الـ 'شْلاميم' يشير ضمنًا إلى مفهوم جزية تقدم للإله لكى

يبقى على صِلاته الطيبة بعبده أو يجددها (انظر لفظى 'شِلّيم' و 'شِلّوم' بمعنى «جزاء» ولفظ 'شلم' الأوجاريتى الذى يرد بمعنى الهِدايا التى ترسل كوعد بالسلم).

وكالقربان الذى يرد وصفه فى اللاويين كان قربان العشاء الربانى فى القدم قربان بهجة يشارك فيه الكاهن والفرد (أو الناس) الذى يقدمه بتناول جزء منه فيما بعد؛ أما الدم فكان يرش والشحم يحرق على المذبح (صموئيل الأول ٢: ١٥-١٦). وليس هناك إلا أقل القليل من المعلومات عن الطقس الذى كان يتبع، ولكننا نعرف أن تفاصيل الطقس كانت تتفاوت إلى حد ما إلى ما بعد السبى. وإذا كان تصحيح صموئيل الأول ٩: ٢٤ الذى يحظى بقبول عام يمثل القراءة الأصلية (وهذا أمر غير مؤكد) فإن شحم لية الخروف كان يأكله المؤمنون، بينما كان يقدم للإله فى طقس اللاويين ٣: ٩ و٧: ٣. وتطورت حقوق الكهنة أيضًا؛ ففى القدم وفى شيلوه على الأقل كان الكاهن يضرب منشلة فى اللحم وهو يغلى فى القدر وما يخرج يكون من نصيبه (صموئيل الأول ٢: ١٣-١٤). وفى التثنية كان يحصل على الكتف والفكين والمعدة (التثنية ١٨: ٣)، وفى اللاويين كان يحق له الصدر والساق اليمنى قبل طهيهما (اللاويين ٧: ٣٤).

وتفترض قصص التوراة وتشريعاتها أن بنى إسرائيل كانوا يقدمون محرقات وقرابين عشاء ربانى وهم بعد فى الصحراء قبل أن يستقروا فى كنعان. ويبدو أن عاموس ٥: ٢٥ يناقض ذلك: «هَلْ قَدَّمْتُمْ لِي ذَبَائِحَ وَتَقْدِمَاتٍ فِي الْبَرِّيَّةِ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَا بَيْتَ إِسْرَائِيلَ؟» ويبدو أن إرمياء أيضًا يتفق مع عاموس: «لأَنِّي لَمْ أُكَلِّمْ آبَاءَكُمْ وَلاَ أَوْصَيْتُهُمْ يَوْمَ أَخْرَجْتُهُمْ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ مِنْ جِهَةِ مُحْرَقَةٍ وَذَبِيحَةٍ» (٧: ٢٢). وهذان النصان صريحان تمامًا، ولكن نظرًا لأنهما غير مشروطين بهذه الصورة فلا ينبغى

ن يؤخذا حرفيًا. ففى التوراة روايات قديمة عن القرابين فى التيه (كالخـروج ٣: ١٨
: ٣، ٨، ١٧ و١٠: ٢٥ و١٨: ١٢ و٣٢: ٦، ٨)؛ ولابد أن كلاً من عامـوس وإرميـاء كان
ى علم بهذه الروايات اليهوى منها والإلوهيمى على السواء ولـم يجحـدها رسـميًا.
ما كانا على علم بتشريعى العهد اليهوى والإلوهيمى وكلاهمـا يتنـاولان القـرابين
الخروج ٢٠: ٢٤ و٢٣: ١٨ و٣٤: ٢٥)، ولابد أنهما كانا كمعاصريهما يعتـبران هـذين
تشريعين ضمن الوصايا المتوارثة من عهد مـوسى؛ وأخـيرًا كان إرميـاء على علـم
التثنية ١٢: ٦-١٤ وكان يعتبرها من تشريعات موسى. وكان هـذان النبيـان يعتـبران
فصح مؤسسة ترجع إلى عهد الخروج. إذن فلابد من وجود تفسير للنصين المـشار
يهما فى بداية هذه الفقرة. ولا سبيل لانتزاع كلمات عاموس وإرميـاء فيهمـا مـن
ياقهما المباشر، فهى تشكل جـزءًا مـن وحى لا يـدين الـشعيرة نفـسها بـل يـدين
عبادات الظاهرية والمادية التى يمارس معاصروهما. فالرب يطالـب أولاً وقبـل كل
ىء بتدين باطنى؛ إنه يطلب من البشر أن «يـسمعوا صـوته» (إرميـاء ٧: ٢٣) وأن
تحروا «الحق والبر» (عاموس ٥: ٢٤). وهو مبدأ أُدرك فى التيه كما ورد عند هـذين
نبيين (إرمياء ٢: ٢ وعامـوس ٢: ١٠)، ويعـودان إليـه هنـا ويقـولان إن سـلوكيات
لناس فى الصحراء لم تكن كما هى اليوم، ولكى يزيدا من أثر دعوتهما يعبران عنها
ون قيود: ففى الصحراء لم يكن بنو إسرائيل يقدمون قرابين ولـم يطـالبهم الـرب
ذلك. وكان حرى بهما أن يضيفا «قـرابين كتلـك الـتى تقـدمون»، ولكنهمـا كانـا
اعظين لا باحثين من القرن العشرين يكتبان تاريخًا لقرابين بنى إسرائيـل. (وهـو
لمبدأ نفسه الذى يحظى بقبول عام عند الحديث عـن مـؤلفين كهنـوتيين إذ كانـوا

ينظرون إلى نظام الطقوس فى الهيكل فى عصرهم وينسبونه لعصر الصحراء، ومع ذلك لم يدعِ أحد أنهم كانوا يدونون تاريخًا نقديًا لقرابين بنى إسرائيل.)

ونكتفى بذلك عن موقف كل من عاموس وإرمياء. والآن إذا نظرنا إلى الشواهد من منظور النقد الأدبى الحديث ونحينا جانبًا كل الفقرات الواردة فى الوثائق الكهنوتية باعتبارها نصوصًا متأخرة وأرجعنا تشريعات العهد اليهوية والإلوهيمية إلى الحقبة التى بدأ فيها بنو إسرائيل فى الاستقرار بكنعان وعدنا بالتثنية إلى أواخر عصر المملكة فلابد أن نقر بعدم توافر معلومات عن الشعائر القربانية فى التيه. ومن بين النصوص القديمة المشار إليها منذ قليل نجد أن الخروج ١-١٠ يتحدث عن القرابين التى شُرِع تقديمها لا تلك التى تقدم بالفعل، وهى ذريعة لإقناع الفرعون بالسماح لبنى إسرائيل بالخروج من مصر؛ وفى الخروج ١٨: ١٢ نجد أن يثرو الذى يقدم القربان وهو ليس من بنى إسرائيل؛ وفى العدد ٢٢: ٤٠ و٢٣: ١ وما بعدها و١٤ وما بعدها. و٢٩ نجد أن بالاق وهو أجنبى أيضًا هو الذى يقدم القربان. وكانت القرابين المشار إليها فى الخروج ٣٢: ٦، ٨ تقدم للعجل الذهبى، وهى محرمة فى النسخة الحالية من النص. ولا يبقى إلا الفصح إلا أنه نوع استثنائى من القربان كل شىء فيه يتم بعيدًا عن أى مذبح. ويجب أن نقر أن بنى إسرائيل عندما كانوا أشباه بدو كانوا يذبحون الحيوانات كقرابين، وهى عادة رعوية، وهناك شاهد على قرابين كهذه بالجزيرة العربية فى عصور موغلة فى القدم. ولكن لا سبيل لأن نعرف كنه الطقوس التى اتبع بنو إسرائيل فى تلك العصور القديمة.

٤. قرابين التكفير

تقر المدرسة النقدية بأن المحرقات وقرابين العشاء الربانى على الأقل كانت تقدم منذ عصر الاستقرار بكنعان؛ ولكنها تزعم أن قربان الخطيئة (حَطّات) وقربان التعوض (أشَم) لم يعرفا قبل السبي وأول ذكر لهما ورد فى حزقيال حيث يشير إلى كليهما مرات عدة (حزقيال ٤٠: ٣٩ و٤٢: ١٣ و٤٤: ٢٩ و٤٦: ٢٠) ويورد بعض التفاصيل عن القربان المسمى 'حَطّات' (حزقيال ٤٥: ١٩-٢٠، ٢٣).

على أى من المستبعد أن نجد أنواعًا جديدة من القربان لا سابقة لها واستحدثت بان السبي، حيث لم تكن ثمة عبادات خارجية من أى نوع. ثانيًا، من المهم أن شير إلى أن حزقيال لا يفسر ما يقصد بـ 'حَطّات' و 'أشَم'؛ أى أنه يفترض أن لتسميتين غنيتان عن التعريف. ثالثًا يزدحم الطقس الوارد فى اللاويين بالألغاز حين يصف هذه القرابين وما يميز كلاً منها عن الآخر. وأفضل تفسير لهذا اللبس ن مؤلفى هذا الطقس يلملمون شتات عناصر قديمة لا يدركون معناها على وجه لدقة. رابعًا، لو كان «تشريع القداسة» بسفر اللاويين أقدم من سفر حزقيال كما سبق الزعم فإن فقرات اللاويين ١٩: ٢٠-٢٢ توحى بأن قربان الـ 'أشَم' على الأقل كان معروفًا فى آخر سنوات عصر المملكة. كما يمكن أن نلجأ إلى وثيقتين أخريين أقدم منًا إلا أن قيمتهما مشكوك فيها.

فى الفقرة التى تتضمن أحكام يوآش عن الهيكل ورد فى الملوك الثانى ١٢: ١٦ أن « ضَّةُ ذَبِيحَةِ الـ 'أشَم' وَفِضَّةُ ذَبِيحَةِ «الخَطِيَّةِ» (بصيغة المفرد فى النص اليونانى) لَمْ دْخَلْ إِلَى بَيْتِ الرَّبِّ، بَلْ كَانَتْ لِلْكَهَنَةِ». ويصعب تحديد ما إذا كان هذا النص شير إلى آثام مماثلة لتلك التى كانت قرابين الـ 'أشَم' والـ 'حَطّات' تكفر عنها أم

إلى الضرائب الواجب سدادها مع هذه القرابين أم إلى المال الذى يمكن الاستعاضة به عن القرابين. على أى فمما يذكر أن هذا المال كان يسدد للكاهن كلحم الذبائح التى تقدم فى قرابين الخطيئة هذه بمقتضى طقس اللاويين؛ والتسميات الواردة هنا بسفر الملوك لا شك تسميات فنية من معجم الطقوس الدينية. وليس من المألوف فى تطور العبادات أن تتغير عادة دفع مال ويستبدل بها تقديم ذبيحة؛ بل العكس. من ثم فهذا النص فى سفر الملوك يشير ضمنًا إلى أن القرابين نفسها ذات أصول قديمة. (لو كان النص يشير إلى مال يدفع بالإضافة إلى القرابين كما فى تشريعات اللاويين ٥: ١٤-١٦ والعدد ٥: ٨ فمن الواضح أنه يفترض أن القرابين نفسها كانت تقدم.)

ونص هوشع ٤: ٨ لا يقل صعوبة: «٨يَأْكُلُونَ خَطِيَّةَ (حَطّات) شَعْبِي وَإِلَى إِثْمِهِمْ (أوون) يَحْمِلُونَ نُفُوسَهُمْ». وهناك ما يغرى بأخذ هذه الفقرة بمعنى أن الكهنة يأكلون «خطيَّة» الشعب لأنهم يتلقون كل اللحم الذى يقدم فِي قربان «خطية». إلا أن التسمية الموازية «شر» (أوون) ليست لفظًا معناه قربان، ما يبرر إيجاد تفسير آخر مختلف: فالكهنة والشعب يمارسون شعيرة غير مقبولة عند الرب (انظر السياق المباشر: هوشع ٤: ٤-٧، ١٢-١٣)، وكل القرابين التى يأكلها الكهنة «خطية» و «شر». ومع ذلك فإيراد لفظ 'أوون' (شر) هنا قد لا يكون إلا لإيجاد نوع من التوازى؛ ولفظ 'حَطّات' مجرد تسمية فنية بمعنى قربان عن خطيئة.

إذن فهناك آراء عدة متقاربة يمكن بمقتضاها الإقرار بأن قرابين التكفير كانت موجودة فى عصر المملكة؛ ولكن لابد من التسليم بأنها كانت أقل شيوعًا من المحرقة أو قربان العشاء الربانى.

٥. التقدمات النباتية وتقدمات البخور

يشير لفظ مِنحاه فى معجم ألفاظ الطقوس فى حزقيال والتوراة دائمًا إلى التقـدمات النباتية كتمييز لها عن القرابين التى يراق فيها الدم. ومن الشائع أن هـذه التـسمية فى نصوص ما قبل السبى تطلق على كافة أنـواع القربـان دون تفرقـة بمـا فى ذلـك القرابين التى يسفك فيها الدم. وهى مقولة تفتقر إلى الدقة؛ فحين ترد الـ 'مِنحـاه' مع الـ 'زِبَـح' فى صـموئيل الأول ٢: ٢٩ و٣: ١٤ وأشـعياء ١٩: ٢١ ومـع الـ عُـلاه فى إرمياء ١٤: ١٢ والمزامير ٢٠: ٤ ومع الـ 'شِلِم' فى عاموس ٥: ٢٢ فلابد أن تحمل معـنى أكثر تحديدًا هو تقدمة نباتية. وهناك نصوص أخرى يـستحيل فيهـا تحديـد مـا إذا كانت تشير إلى تقدمة حيوانية أم نباتية. وأخيرًا هناك بضع نصوص تشير إلى قربـان حيوانى (صموئيل الأول ٢: ١٧ و٢٦: ١٩) لكن السبب أن الـ 'مِنحـاه' تـرد حينئـذ بمعناها العام: «منحة» (أو «تقدمة») وهو معنى ينطبق على كل قربان.

سبق أن أشرنا إلى أن خبز التقدمة كان أشبه بالتقدمات النباتية، وأرغفـة الخـبز هذه يرد ذكرها فى قصة قديمـة وردت فى صـموئيل الأول ٢١: ٣-٧. ويقابلـه الخـبز «الدنيوى»، ويسمى «خبز وجه [يهوه] المقدَّس»؛ وكانا يوضعان بانتظام «قـدام يهـوه». وقد يرد لفظ 'قْطوريـت' (متبخـر) بمعـنى عام يـصدق على أى قربـان يحـرق على المذبح؛ وربما كان هـذا المعـنى المقـصود فى صـموئيل الأول ٢: ٢٨ وأشـعياء ١: ١٣، والفعل المشابه فى الملوك الثانى ١٦: ١٣، ١٥ معناه المؤكد «ذبـح الحيوانـات». والمعـنى الخاص لـ «تقدمات العطور» وهو معنى 'قْطوريت' و 'قْطوريت شَميم' فى الكتابـات الكهنوتية لا وجود له فى أى نص من نصوص ما قبل السبى. لذا ذهب البعض إلى أن هذه العادة لم يكن لها وجود قبل السبى.

ومع ذلك فهناك ما يدل على وجود طقس موازٍ فى بعض النصوص القديمة، فهناك تقدمة البخور (لبوناه) المذكورة فى إرمياء ٦: ٢٠ و١٧: ٢٦ (مشكوك فى صِدقها) وفى ٤٥: ٥. وسبق أن بينا أن هيكل سليمان كان به مذبح لهذه التقدمات. وفى الملوك الأول ٣: ٣ يدين الناسخ التثنوى إحدى الشعائر باعتبارها غير شرعية لمجرد أنها تمارس خارج الهيكل؛ ويصف هذه الشعيرة مستعملاً فعلين: «بخَّرَ» و «ذبَحَ»؛ والأرجح أن يشير الفعل الأول إلى تقدمات البخور والأخير إلى القرابين الحيوانية (انظر الملوك الأول ١١: ٨).

وهناك كشف حديث يؤكد ذلك؛ ففى بيت إيل عثر على ختم من جنوب الجزيرة العربية، وربما كان هذا الختم يستعمل لوضع علامة مميزة لأحمال البخور التى كانت تستورد لتستعمل فى مقدِسها. ونكرر أن برديات فيلة تنص على أن اليهود كانوا يقدمون قرابين حيوانية ونباتية وقرابين بخور فى هيكل فيلة (بنى قبل ٥٢٥ ق. م)؛ وكانوا يتبعون عادات نشأت فى آخر عصر المملكة.

لا شك أن عادة التقرب بالبخور عرفت عند بنى إسرائيل منذ القدم؛ وكانت من عادات شعوب أخرى أيضًا لا سيما المصريين؛ إلا أن الطقوس تغيرت بمرور الزمن. وربما كان يستعان فى ذلك بمباخر متنقلة؛ وربما كانت هناك إشارة لها فى بعض قصص التيه (اللاويين ١٠: ١ وما بعدها والعدد ١٦: ١ وما بعدها) وفى أدوات كالجاروف (مَحطاه) والمجرفة (كَف) استعملت فيما بعد فى رفع جمرات الفحم والعطور إلى المذبح. وهذا المذبح ورد ذكره لأول مرة كما سبقت الإشارة فى هيكل سليمان، وكشفت الحفائر عن مذابح ترجع إلى الحقبة نفسها. ويبدو أن البخور الخالص ظل يستعمل لمدة طويلة دون إضافة أية نباتات عطرية أخرى، وسرت هذه

العادة فى طقوس الـ 'مِنحاه' (اللاويين ٢: ١ وما بعدها) والبواكير (اللاويين ٢: ١٥) وخبز التقدمةِ (اللاويين ٢٤: ٧) وثلاثتها طقوس قديمة. وفى تقدمات البخور الخاصة التى استحدثت بعد السبى بدأ استعمال الخليط المنصوص عليه فى الخروج ٣٠: ٣٤-٣٨، وكان الطقس يعرف باسم 'قْطوريت شَميم' أى «تقدمة العطور» بصيغة الجمع.

٦. خاتمة

هناك إذن فى التقدمات العطرية والنباتية ومختلف أنواع القربان الحيوانى استمرارية حقيقية بين الشعيرة التى كانت تمارس فى عصر المملكة وتلك التى اتبعت بعد السبى؛ كما نجد مبادئ شعيرة ما بعد السبى فى عصر ما قبل السبى. ولكن كان هناك تطور ما؛ فقبل السبى كانت قرابين العشاء الربانى أكثر شيوعًا من المحرقات؛ أما بعده فصارت المحرقات أهم أنواع القربان. وبعد السبى تطورت القرابين الخاصة للتكفير عن الخطيئة خطوة أخرى، وفى النهاية نسبت إلى المحرقة نفسها قيمة تكفيرية (اللاويين ١: ٤). وكانت علاقة التقدمات النباتية بقرابين العشاء الربانى أكثر تحديدًا؛ وبالنسبة للتقدمات العطرية استُن خليط جديد وأعطى الطقس اسمًا جديدًا وبدأ العمل بطقس جديد للتقدمة. ولا غرابة فى ذلك؛ فالغريب ألا يتغير الطقس عبر قرون عدة تتبعنا خلالها تاريخه. إلا أن هذه التغيرات لا ينبغى أن تؤدى بنا إلى نسيان قدم الطقوس المتبعة فى قرابين بنى إسرائيل ووحدة جوهرها.

الفصل الثانى عشر

أصل طقوس بنى إسرائيل

استندنا فى الفصل السابق إلى الشواهد المستمدة من النصوص التوراتية فتوصلنا إلى أن الطقوس المتبعة فى قرابين بنى إسرائيل كانت من أصول قديمة. ويمكن تأكيد هذا الاستنتاج بمقارنة طقوس بنى إسرائيل بطقوس ديانات شرقية أخرى بها ممارسات مشابهة. إلا أن هذا التشابه يثير تساؤلاً آخر: هل أخذ بنو إسرائيل طقوسهم من الخلفية الحضارية للشعوب السامية المجاورة؟ علمًا بأن الصلات بالأمم الأخرى التى تنتمى إلى أعراق مختلفة أو إلى بلاد بعيدة كانت إما عرضية أو ثانوية.

١. القربان فى الرافدين

التسمية المألوفة للقربان فى الأكدية 'نِقو'؛ ولفظ 'زِبَح' العبرى يقابله فى الأكدية 'زيبو' ولكنه نادر التداول وربما كان مستعارًا من السامية الغربية. والمعنى الحرفى للفظ 'نِقو' «سكيبة» ماء أو نبيذ أو جعة أو غير ذلك مما يقدم مع القربان. وكان القربان أولاً وقبل كل شيء طعامًا يقدم لإله. وكان المذبح مائدة الإله وكان يوضع عليها كل لون من طعام يتناوله الناس من لحم (لحم البقر والغزلان ولا سيما الضأن) ودجاج وسمك وخضراوات وفواكه وحلوى ومشروبات وخبز بالطبع. وفى الطقوس أو فى أوصاف القرابين يصادفنا أحيانًا ذكر عشرين رغيفًا أو أربعة

وعشرين أو ستة وثلاثين (ترتبط الأرقام بنظام العد الستينى المعمول به عند أهل الرافدين). وكانت مائدة الإله تعد مرتين يوميًا (وأربع مرات فى أحدث الطقوس) وكان الكاهن يتولى إعداد الوليمة. وبجوار مائدة المذبح كانت هناك مبخرة تحرق بها الأخشاب والمواد العطرية لإدخال البهجة على الآلهة واجتذابها إلى الوليمة. وفى قصة الطوفان البابلية يقدم أوتناپشتيم وهو نوح البابلى قربانًا: «وضعتُ سبع مباخر ووضعت عليها القصب وخشب الأرز والآس؛ الآلهة شمت الرائحة، الآلهة شمت الرائحة المحببة، الآلهة تجمعت كالذباب حول المذبح».

ولم يكن دم الذبائح يستعمل فى الرافدين إلا بصورة ثانوية للغاية؛ وهناك شك فى أن يكون له أى استعمال فى الطقوس إذ ليس هناك أية إشارة صريحة لسكائب دم فى القرابين العادية. وكان هناك عامل يسمى «حامل السيف»، ولكن كان دوره يقتصر على ذبح الحيوان الذى يقدم لحمه للإله. وكان الطعام يقسم بين الآلهة والملك الكاهن ورجال الدين وعمال الهيكل، ونصيب كل منهم محدد فى نصوص طقسية. ومع ذلك فتسمية هذه القرابين «بقرابين توحد» يفتقر إلى الدقة، فلم يكن صاحب القربان يسترد شيئًا منه، بل كان القائمون على الشعيرة يأخذونه كله نصيبًا لهم. والنصوص الطقوسية لا تشير إلى مصير الطعام الذى يوضع على مائدة الإله، إلا أن التثنية ١٤: ١-٢٢ تقدم تفسيرًا هزليًا لاختفائه.

وفى القرابين العادية لم يكن أى جزء من الذبيحة يحرق على المذبح، ولم يكن لمبادئ قربان بنى إسرائيل أى المحرقة وقربان التوحد وجود فى الرافدين. ولم يرد ذكر عادات من هذا القبيل إلا فى مناسبات خاصة، فكان يتم إحراق حيوان كليًا أو جزئيًا فى بعض طقوس التطهير والتقديس والرقية، وكانت هذه الطقوس تشتمل

أحيانًا على مسح بالدم. وهذان الطقسان -أى حرق حيوانٍ والمسح بدمه- دخيلان على طقوس الرافدين العادية وربما أخذا عن الشعوب السامية الغربية التى تتوافر الشواهد على وجودهما عندهم.

ولم تكن هناك قرابين تكفير أيضًا. وأقرب مثيل لها ما يعرف خطأ باسم «قربان البدل». فالآلهة قد تسعى للثأر، والأرواح الشريرة تسعى لإيذاء البشر؛ فكيف يتحاشى الإنسان ما قدر له من شر؟ كان أهل الرافدين يأخذون حيوانًا (من نوع مختلف عما يقدم للآلهة طعامًا) أو يصنعون نموذجًا لحيوان من البوص والطين، وهذا الحيوان أو النموذج كان الـ 'پوهو' أو الـ 'دينانو' أى «البديل» عن الإنسان الذى يقدمه. ثم يقوم الكاهن الذى يؤدى دور طارد الأرواح الشريرة بقتل الأضحية أو بتدمير النموذج أو تقطيع أوصاله بطريقة خاصة فيتحول غضب الآلهة أو الأرواح الشريرة إلى «البديل» فيشفى المريض ويزول الخطر. وهناك نص فى غاية الوضوح: «افتدى عمره بحَمَل، افتدى رأس إنسان برأس حَمَل، وقدم رقبة حَمَل مقابل رقبة إنسان، أعطى صدر حَمَل مقابل صدر إنسان». ويمكن اللجوء إلى الطقس نفسه لصد الشر. ففى إحدى المعاهدات الأشورية يؤكد العهد بذبح كبش تتلى عليه الكلمات التالية: «هذه ليست رأس كبش، بل رأس مَتيئيلو ورأس بنيه وأمرائه وشعبه وبلاده. وإذا أخطأ المذكور فى حق البنود [بنود المعاهدة] فلينخلع رأسه ... كما انخلع هذا الرأس. هذه ليست رِجل كبش، إنها رِجل المذكور ... إلخ».

وأخيرًا فعلينا أن نشير إلى عادة تعرف بـ «الملِك البديل» أو «البديل الملكى» لأن هناك نظريات طائشة عدة قامت عليها. وهى نظريات تقوم غالبًا على ترجمات خطأ لبعض النصوص وبالتالى فالطريقة التى يتم بها ربط النصوص تترك الكثير من

الفجوات. فيقال إنه فى كل سنة وفى عيد رأس السنة كان يُختار أحد الناس ليحل محل الملك ويُقتل. والغرض من هذا الطقس ضمان تجديد عمر الملك ورخاء البلاد. إلا أن تفسير النصوص بصورة أكثر تعقلاً يؤدى إلى نتيجة مغايرة؛ فلدى رؤية نُذر شر مستطير كخسوف القمر أو كسوف الشمس كان يؤتى ببديل يمارس كل سلطات الملك ظاهريًا لصد الخطر عن الملك الحقيقى واجتذاب الخطر إليه. وكانت الفترة الحرجة مدتها مئة يوم، وبعد انقضائها يبدأ الملك الحقيقى فى الحكم من جديد بالصورة المعتادة. ويعترف معظم الباحثين بأن البديل كان يقتل فى نهاية «عهده»، إلا أن النصوص لا تنص على ذلك صراحةً ، ولم يرد ذكر موت البديل إلا مرة واحدة وقد يرجع لأسباب طبيعية.

وسواء أكان البديل يقتل بعد انتهاء مهمته أم لم يكن فإن عادة إحلال بديل محل الملك لا يثبت وجود القربان البشرى فى الرافدين. كما أن الطقوس السحرية الخاصة بتحويل انتقام الآلهة إلى حيوان أو إلى نموذج لحيوان لا يسمى «قربان بدل». فلا مكان فيها لذلك الشعور الدينى الذى يسعى لتعويض الآلهة، ولا مجال لمقارنتها بقرابين التكفير عند بنى إسرائيل.

وفى الجيل الأخير ذهب بعض الباحثين إلى أن الطقس اليهودى المتأخر الذى نشأ إبان السبى تأثر بالطقس البابلى. وليس من المستبعد أن تكون بعض التسميات الثانوية ('تْنوفاه' و 'تْروماه') مستعارة من معجم ألفاظ التشريعات (ولكن ليس من معجم ألفاظ الطقوس) البابلية وأن تكون الإشارات العرضية إلى المذبح باعتباره «مائدة» (حزقيال ٤٤: ١٦ وملاخى ١: ٧، ١٢ وأشعياء ٦٥: ١١) تشير إلى مائدة آلهة زائفة، والإشارات الشائعة إلى «مائدة» خبز التقدمة تعكس معجم الألفاظ

الواردة فى العبادات البابلية (انظر دانيال ١٤: ١٢، ١٨)؛ إلا أن خبز التقدمة نفسه يرد ذِكره فى نص صموئيل الأول ٢١: ٤-٧ القديم الذى يرجع إلى ما قبل السبى فى عصر من المستعبد أن يكون بنو إسرائيل تبنوا فيه عادات من الرافدين. وللإيجاز ربما كانت هناك بعض نقاط التماس العرضية بين النسق القربانى المتبع عند بنى إسرائيل ونظيره فى بابل، ولكن فيما عدا ذلك هناك اختلاف بين النسقين، فكل منهما مستقل عن الآخر دون شك.

٢. القربان عند العرب القدماء

معلوماتنا عن القربان عند العرب القدماء مستمدة من مصادر مختلفة منها بقايا الممارسات الوثنية الباقية عند العرب المحدثين والمعلومات الواردة فى كتابات الجاهلية النادرة التى وصلت إلينا والنقوش الجاهلية، وفوق هذا وذاك الروايات القديمة التى جمع الكتّاب العرب اللاحقون. إلا أن كل هذه المصادر مجتمعة لا تمكننا من إعادة بناء صورة كاملة وكافية؛ فأحدث النصوص ينبغى تناولها بصورة نقدية صارمة، وأقدمها (النقوش) شديد الاقتضاب.

هناك نص يستشهد به كثيرًا باعتباره وصفًا لقربان عربى ولكن ينبغى نبذه بصورة حاسمة مع أنه يتخذ دليلاً لإثبات وجهة نظر ما عن القربان السامى أو تأكيدها. وهو قصة كتبها أحد رهبان سيناء فى سنة ٤٠٠ ميلادية تقريبًا ونشر باسم القديس نيلوس. تحكى القصة عن ابن نيلوس وكيف سقط أسيرًا فى أيدى العرب فيقررون تقديمه قربانًا لنجمة الصبح كعادتهم إذا أسروا فتية ملاحًا. ويتم إعداد كل شىء - من مذبح وسيف وسكيبة وبخور - إلا أن الهمج يتأخرون فى الاستيقاظ وتفوتهم النجمة (حيث كان لابد أن تكون مرئية) فينجو الفتى. ويضيف الكاتب

أن العرب حين لم يكن لديهم من الفتية من يقدمون قربانًا كانوا يستعيضون عنه بقتل جمل؛ فيقوم من يؤدى طقوس القربان بطعن الجمل وتذوق دمه ثم ينقض الآخرون على الحيوان ينهشون لحمه ويأكلونه نيئًا، وكان لابد من اختفاء كل أجزائه حتى الأمعاء والعظام والنخاع قبل طلوع الشمس. وكل ما فى هذه القصة محض خيال وكل ما حوته من تفاصيل يناقض ما ورد فى وثائق أخرى.

ومن المصاعب الأخرى أن العرب قبل ظهور الإسلام لم تكن لهم ديانة واحدة، بل ديانات؛ فكانت الديانة تختلف من منطقة لأخرى، وليس لدينا إلا القليل من المعلومات عن طقوس أى منها. وعلينا أن نقصر حديثنا على ما يبدو أنه الأرجح.

كان أوثق اتصال مباشر لبنى إسرائيل مع شمال الجزيرة العربية، وهى منطقة تندر فيها المعلومات للغاية. ونحن نعلم أن سكان هذه المنطقة كانوا يتقربون لآلهتهم بالتقدمات، وهناك نقش لِحيانى ربما يشير إلى قربان بشرى ولو أن معناه غير مؤكد. ومن المؤكد أن بنى صفا كانوا يقتلون الحيوانات قربانًا ولكن لم يكن أى من القرابين الوارد ذكرها فى النقوش يقدم فى مقدِس؛ بل كانت كلها تقدم فى مضرب الخيام فى مناسبات تهم العائلة كلها.

وليس لدينا نقوش من وسط الجزيرة العربية؛ وبالتالى فلا مناص من أن نعتمد على ما أورد الكتّاب العرب. كانت تقدمات الطحين وسكائب اللبن معروفة ولكنها كانت نادرة. وفى بعض الاحتفالات كان شعر رأس الرجل يقص ويقدم؛ إلا أن هذه التقدمة لم تكن قربانًا، بل طقس لرفع القداسة كالطقس الذى يقيم بنو إسرائيل للنذير (العدد ٦: ١٨). وكان يقدَّم نصيب إضافى من الغنائم وبواكير الحصاد للآلهة عادةً. ولم تكن لقبائل البدو الفقيرة هذه تقدمات بخور أو عطور، ولكنها كانت

تتقرب بالحيوانات. ولم يكن أى جزء من الذبيحة يحرق على مذبح؛ وبالتالى فالقرابين عندهم لم تكن توازى قرابين الـ 'عُلاه' والـ 'زِبَح' عند بنى إسرائيل.

والحقيقة أنه لم يكن ثم مذبح بالمعنى الذى تحمله كلمة 'مِزبِّح' العبرية؛ وكان يقابلها النَّصَب أو المَنصَب وهو الـ 'مَصِّيبه' فى الكتاب المقدس، وهو حجر ربما كان يتخذ الشكل التقريبى للإنسان. وكان يرمز للإله، وكان الطقس القربانى يتمثل فى ذبح الأضحية أمام هذا الحجر وفى مسح الحجر بالدم الذى يتدفق فى حفرة بجوار النصب. وكانت الأضاحى من الحيوانات المحلية: الأغنام والماشية والإبل. وكان التقرب بغزال بدلاً من رأس الغنم يعد غشًا للإله. وكان الذبح يتم بيد صاحب القربان ثم كان يتناول اللحم مع عائلته ومن دعا من ضيوف. ولم يرد للقرابين البشرية ذكر إلا لدى كتّاب مسيحيين ولا سبيل للتحقق من صدقهم.

وفى جنوب الجزيرة العربية كانت الحضارة أكثر تقدمًا وكانت لممالك معين وسبأ وقحطان وحضرموت مقادس وطقوس. وكانت كل أنواع التقدمات تقدم على مذابح. وكانت عندهم مذابح للسكائب وأخرى للعطور، وورد ذكرها فى النقوش وكشف الآثاريون عن العديد منها. وشاع استعمال العطور فى العبادات العامة والخاصة على السواء. وكانت الحيوانات تقدم قرابين فى كل مكان وكانت الأضاحى عادةً من الغنم أو الثيران ولو أنه كان يتم التقرب بحيوانات برية أيضًا كالغزلان والنمور. وليس هناك نص واحد يشير إلى قربان بشرى. وكان الذبح يتم على المذبح نفسه وكان يسمى 'مزبِحت' التى توازى 'مِزبِّح' العبرية. ومن الشائع أن المحرقة كانت من أنماط القربان بجنوب الجزيرة العربية، لكن هذا غير مؤكد بالمرة. هناك لفظ 'مصرب' يشير إلى شىء يستعمل فى العبادات من جذر بمعنى «حَرَق»، إلا أن

النقوش الوحيدة التى ترد بها تفاصيل عن المصرب تشير إلى «مصرب» للمر و «مصرب» للخشب العطرى؛ إذن فربما تعنى مذبحًا للعطور. وهناك أيضًا الفعل 'هنر' بمعنى «حَرَقَ» أو «قدَّمَ محرقة»، إلا أن السياقات التى ورد فيها لا يرد بها ذكر لحيوان أو أضحية، ويمكن فهم كل منها بمعنى مذبح بخور.

وطبقًا لما توافر من معلومات فالنسق القربانى للجزيرة العربية أقرب إلى نسق بنى إسرائيل منه إلى النسق المتبع فى الرافدين؛ ومن العناصر المشتركة بينهما الاهتمام بالقربان الحيوانى واستعمال الأنواع نفسها من الحيوانات (الأليفة عادةً) كأضحيات ومشاركة صاحب القربان فى لحم الذبيحة واستعمالات الدم فى وسط الجزيرة العربية واسم المذبح بجنوب الجزيرة العربية وانتشار تقدمات العطور فى الجنوب؛ هذه العناصر المشتركة تؤكد الرأى القائل بأن طقوس بنى إسرائيل كانت لها أصول قديمة؛ وأوجه التشابه مرجعها وحدة منشأ الشعبين والحياة الرعوية التى عاش أسلاف بنى إسرائيل ولا يزال يعيشها البدو العرب (فالرعاة عادةً يقدمون القربان من قطعانهم) والاتصال بين الشعبين على الصعيدين الثقافى والتجارى (عطور الجزيرة العربية). إلا أننا لا نستطيع القول بأن بنى إسرائيل أخذوا أيًا من هذه الطقوس عن العرب القدماء؛ فالسمات الأساسية لنسق بنى إسرائيل غير متوافرة فى الجزيرة العربية، فحرق الأضحية كليًا أو جزئيًا على مذبحٍ طقس متبع فى كل نمط من أنماط قرابين بنى إسرائيل، ولكن لا وجود لطقس كهذا فى شمال الجزيرة العربية أو وسطها، والزعم بوجودها بجنوب الجزيرة العربية يقوم على دليل يحتمل الشك.

٣. القربان الكنعانى

معلوماتنا عن القربان الكنعانى مستمدة من ثلاثة مصادر مختلفة: التلميحات الواردة بالكتاب المقدس أو اللعنات التى يصبها على عبادة آلهة البعل وإلهات العشتار عندما كان بنو إسرائيل يشاركون فيها، والنقوش التى عثر عليها فى فينيقيا ومستعمراتها، ونصوص راس شمرة.

ومن الإشارات التوراتية ينبغى أن نبدأ بتنحية كل ما ليس كنعانيًا خالصًا كالعبادات الأشورية المتأخرة وعبادة النجوم (الملوك الثانى ٢١: ٣ب و٢٣: ٥ب وإرمياء ٤٤: ١٥-٢٥)، والطقوس التوفيقية أو الملغزة فى النصوص المتأخرة (حزقيال ٨: ٧-١٣ وأشعياء ٦٥: ٢-٥ و٦٦: ٣). وإذا نحينا قرابين الرضع أيضًا (سنتناولها فيما بعد لبيان أن القربان البشرى لم يكن مشروعًا عند بنى إسرائيل) نجد أن القرابين الكنعانية وفقًا للشواهد التوراتية لا تختلف ماديًا عن تلك التى كانت تقدم ليهوه. كان حريم سليمان يضم موآبيات وعمونيات وصيدونيات يقدمن البخور والقرابين لآلهتهن (الملوك الأول ١١: ٨)، وكان نَعمان يقدم محرقات (عُلاه) وقرابين توحد (زِبَح) لآلهة آخرين ونذر ألا يقدمها من بعد إلا ليهوه (الملوك الثانى ٥: ١٧). ويتبين من وصف القربان على الكرمل (الملوك الأول ١٨) كيف كان أنبياء البعل وإيليا نفسه يعدون محرقاتهم بالطريقة نفسها. والغرض من القصة ينتفى إن لم تكن هذه الطريقة المعتادة لتقديم القربان للبعل. ويفترض أن ياهو يتبع الطقس الكنعانى فى قصة معبد البعل (الملوك الثانى ١٠: ١٨-٢٧) وفيها يرد ذكر الـ 'زِبَح' والـ 'عُلاه' معًا. ولفظا قربان وتقدمات بخور عند الناسخ التثنوى لسفرى الملوك يلخصان عبادة «المرتفِعات» التى يدينها فى عهد كل ملك من ملوك يهوذا (الملوك الأول ٢٢:

؛٤ والملوك الثانى ١٢: ٤ و١٤: ٤، إلخ) وحتى فى عهد سليمان فى السنوات التى سبقت
ناء الهيكل (الملوك الأول ٣: ٣). وكانت هناك قرابين توجه ليهوه، إلا أن إرمياء يورد
لمسميات نفسها عن القرابين والبخور المقدم للبعل (إرميـاء ٧: ٩ و١١: ١٢، ١٣، ١٧
٣٢: ٢٩). والوزن المستعمل فى كل هذه النصوص 'پعِّيل' (قِطِّير) ولـيس 'هِفعِيـل'
(هِقطِير)، فالوزن الأخير يستبقى عادةً لعبادة يهوه (ولكن انظر الملـوك الأول ١١: ٨
؛إرمياء ٤٨: ٣٥ وهوشـع ٢: ١٥)؛ ومـع ذلـك فهـذه الدقـة فى الـصياغة لا تعـنى أن
لطقس كان مختلفًا. فالكتاب المقدس لا يدين هذه العبادة بـسبب الطقـوس الـتى
تستتبع؛ بل لأنها كانت تقدم فى مقادس غير شرعية أو لآلهة غير يهـوه. إذن فطبقًـا
لما ورد بالكتاب المقدس كان هناك تشابه جوهرى بين القربان الكنعانى وقربان بنى
إسرائيل؛ إلا أن النصوص التوراتيـة لا تثبـت أن التـسميات الـواردة فيمـا يتـصل
بالقربان كانت واحدة عند كل من بنى إسرائيل والكنعانيين.

ويمكن البحث عن التسميات الكنعانية فى النقوش الفينيقية والقرطاجية. ومـا يهمنا من النقوش القرطاجية قائمتا أسعار تسميان قائمة الأسعار القرطاجية وقائمة أسعار مارسيليا (حيث نقل الحجر من شمال أفريقيا). وتحدد القائمتان النقود التى تدفع مقابل كل نوع من القرابين، والجزء الذى يعطى للكاهـن والجـزء الذى يعطـى لصاحب القربان؛ إلا أنهما لا تقدمان وصفًا للطقوس ولا يوضحان الدوافع لتقديم كل نوع من القرابين. وإلى جانب تقديم الخضراوات (تسمى 'مِنحاه' كما فى العبرية) تشير قائمة أسعار مارسيليا إلى ثلاثة أنواع من القربان: 'كَلِل' و 'صِواعات' و 'شِلِم كَلِل'. فى الـ 'كَلِل' يعطى جزء ضئيل من اللحم للكاهن ولا يعطى لصاحب القربان شىء؛ وفى الـ 'صِواعات' يعطى الصدر والساق للكاهن والبقية لـصاحب القربـان؛

ولا ترد إشارة إلى كيفية تقسيم اللحم فى الـ 'شِلِم كَلِل' إلا حين يقدم طائر فى رقية أو تطيُّر حيث يكون اللحم من نصيب صاحب القربان. وبمقارنة هذه الأحكام بسفر اللاويين ذهب بعض الباحثين إلى المطابقة بين الـ 'كَلِل' وقربان التكفير وبين الـ 'صِواعات' وقربان التوحد وبين الـ 'شِلِم كَلِل' والمحرقة. ولا سبيل للتيقن من هذا التطابق؛ وأوضح شبه بين الـ 'صِواعات' والـ 'زِبَح شِلاميم' عند بنى إسرائيل ولكن يلاحظ أن المسمى ليس واحدًا. ويزداد الأمر تعقيدًا إذا قارنا قائمة الأسعار القرطاجية أيضًا؛ فهى تضع أحكامًا مختلفة بعض الشىء للـ 'كَلِل' والـ 'صِواعات' ولا ذكر للـ 'شِلِم كَلِل'. إذن كانت هناك بعض الاختلافات حتى داخل النسق القرطاجى نفسه. كما نجد مسميات أخرى كانت متداولة فى بقية العالم القرطاجى؛ ففى نقش قرطاجى حديث فى العصر الرومانى يرد لفظ 'علت' جنبًا إلى جنب مع لفظ 'منحت'، واللفظان يقابلان لفظى 'عُلاه' و 'مِنحاه' العبريين؛ ويرد لفظ 'عزر' (نذر؟) فى نقوش عدة. واستعمال العطور تؤكده شقفة خاصة بأحد الطقوس تتحدث عن 'قطرت' و 'لبنت' أى ما يقابل لفظى 'قْطوريت' و 'لْبوناه' العبريين. وترجع النقوش إلى عصور مختلفة ولكنها جميعًا تعود إلى ما بعد سفر اللاويين. وفى فينيقيا نفسها هناك نقوش ترجع إلى حقبة سبقت سبى بنى إسرائيل ولكنها وللأسف لا تحوى أية معلومات عن القرابين. وفيما يتعلق بهذا العصر ليس أمامنا إلا أن نعتمد على النصوص التوراتية التى أشرنا إليها من قبل. وبمقارنة هذه النصوص بالمعلومات الواردة بنقوش لاحقة لا نستنتج إلا أن النسق القربانى الكنعانى كان يشبه نظيره عند بنى إسرائيل؛ فكلاهما يقدمان محرقات

وقرابين توحد وخضراوات وعطور، إلا أن كلاً منهما تطور بصورة مستقلة عن الآخر، ولم تكن المسميات فيهما واحدة دائمًا.

وفى راس شمرة -أوجاريت القديمة- اكتشف الآثاريون بضع نصوص ترجع إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد، أى قبل استقرار بنى إسرائيل بفلسطين. وجمعوا قوائم بالتسميات القربانية الأوجاريتية وحاولوا إيجاد مقابلها من المسميات العبرية. والعديد من هذه المطابقات غير مؤكد لأن معانى التسميات الأوجاريتية ليست فوق مستوى الشك، وأهمها ما يرد بالنصوص الطقسية: 'دبح' (قربان) – 'زِبَح'؛ 'شلمم' (تقدمة صلح) – 'شْلاميم'؛ 'شرف' (تقدمة محروقة) قد تقابل القرابين التى كانت تحرق كليًا أو جزئيًا على المذبح. كما وضع لفظ 'اثم' كمقابل للفظ 'أشَم' العبرى، إلا أن معنى اللفظ ليس مؤكدًا على الإطلاق؛ بل إن هناك شكًا فى انتمائها إلى لغة أوجاريت السامية. ولعل ما ورد بقصائد راس شمرة من أوصاف لبعض الأفعال أقيَم من هذه الحفنة من التسميات المستقاة من نصوص مقتضبة شائهة. ويطالعنا فى قصة القربان الذى يقدم البطل كِرِت فقرة تقول:

«نهض ودهن وجهه (وليس «وضع دمًا على وجهه») وغسل يديه حتى المرفق وأصابعه حتى الكتف ودخل ظل الخيمة وأخذ حمَل قربان فى يده، حيوان صغير بيديه، كلّ أفضل طعامه أخذ ...؟ طير قربان، سكب النبيذ فى كأس من فضة، ذهب إلى قمة البرج، تسلق حتى كتف الجدار، رفع يديه إلى السماء، ذبح للثور إيل أبيه، وشرّف بعَل بقربانه، ابن التنين بتقدمته».

ثم نزل وأعد الطعام لأهل البلدة، وهذا الطعام لم يكن له صلة بالقربان على ما يبدو، وإلا لكان القربان محرقة. ومع ذلك فمن السخف أن نعتبر هذا الوصف

الشعرى طقسًا. وقد يلاحظ أيضًا أن نصوص راس شمرة كالنقوش الفينيقية والقرطاجية لا تولِى دم الأضحية أية أهمية.

والمعلومات الواردة هنا مستمدة من العديد من الأماكن ومن عدة عصور مختلفة. ونرى من جانبنا أنها لا تبرر الاستنتاج بأن بنى إسرائيل أخذوا كل طقوسهم القربانية من كنعان، ولكنها تشير بالفعل إلى أن طقس بنى إسرائيل أقرب إلى طقس كنعان منها إلى طقوس الرافدين أو الجزيرة العربية. ولعل الصلة بين طقس بنى إسرائيل وطقس كنعان أعقد مما يعرف عنها وسنحاول أن نبينها.

٤. أصل الطقس القربانى عند بنى إسرائيل

إن السمة التى تميز طقس بنى إسرائيل وطقس كنعان عنها عند سائر الشعوب السامية أن الحيوان حين يذبح أو يحرق بعض منه على الأقل يحرق فوق مذبح، وهو طقس لم يكن له وجود فى الرافدين أو فى الجزيرة العربية ولكن عرفه المؤآبيون والعمونيون طبقًا لتلميحات الكتاب المقدس. من ثم فهو طقس تتميز به الشعوب السامية الغربية، ولكنه طقس إغريقى أيضًا. فالقربان بصورته الأصلية ◻◻◻◻◻ يرتبط بصورة وثيقة بالـ 'زِبَح': فبعض من الذبيحة يحرق على مذبح وبعض آخر يُعطى للكهنة وتؤكل بقيته فى وليمة مقدسة. وقربان الـ 'عُلاه' الذى تحرق فيه الذبيحة كلها على مذبح يماثل المحرقة الإغريقية التى كانت أندر كثيرًا من الـ θυσια (حيث كانت الـ 'عُلاه' فى بادئ الأمر أندر من الـ 'زِبَح') والتى كانت تقتصر على عبادة آلهة العالم السفلى والأبطال الموتى. ويمكن توسيع هذا النطاق من الصلات ليشمل حقائق أخرى فى العبادات، ويمكن الإشارة مثلاً إلى أن الـ βωμοϛ («منصة» و «مذبح») تقابل الـ 'باماه' أى المرتفِعة التى كانت تستعمل كمذبح.

والأرجح أن هـذه العـادات المتقاربـة نـشأت فى ظـل حـضارة سـبقت الهيلينيـين والكنعانيين على طول ساحل شرق المتوسط. فعادة حرق الذبيحة كلها أو بعضها على مذبح وجدت بكنعان قبل دخول بنى إسرائيل فلسطين. ومن ناحية أخـرى لـيس ثم دليل مؤكد على ممارسة بنى إسرائيل هذه العادة إبان بداوتهم، ولعـل أقـدم نمـط قربانى مارسوه ما ظل حيًا فى تقدمة حمَل الفصح، وهو قربان وثيـق الـصلة بتـاريخ حياتهم فى الصحراء؛ ولم يكن أى جزء من الذبيحة فيه يحرق، وكان لـلدم فيـه دور مهم وكان اللحم يأكله المؤمنون؛ وسبق أن رأينـا أن كل هـذه الـسمات تـوافرت فى قرابين العرب البدو القدماء. وبعد أن استقروا بكنعـان أخـذوا عـن الكنعـانيين قربانَى الـ 'عُلاه' والـ 'زِبَح' اللذين كانا يحرقا فوق مذبح؛ ثم ربطا هذين القربـانين بالطقوس القديمة المتعلقة بالدم - إذن فهى طقوس استعادت فعاليتها ولم يكن لها وجود عند الكنعانيين- ثم تطور الطقسان الكنعانى والإسرائيلى فيمـا بعـد كل على حدة. ولا نقدم هذا التفسير لأصل طقس بنى إسرائيل إلا كفرضية تحاول أن تأخذ كل المعلومات المتوفرة حاليًا فى الاعتبار.

٥. القربان البشرى عند بنى إسرائيل

من النظريات التى قدم مؤرخو الأديان المقارنة أن الحيوانات كانت تذبح بديلاً عن البشر، وهو أمر استنتج منه كـثرة مـن البـاحثين أن البـشر كانـوا أصـلاً يقتلـون كقرابين. وسبق أن أشرنا إلى أن «قرابين العوض» فى الرافدين كانت ترتبط بالسحر أكثر من ارتباطها بالدين وأن عادة وضع صاحب القربان يده على الذبيحة عند بنى إسرائيل لم تكن تعنى أن الأضحية بديل عن صـاحب القربـان. وسـنعود إلى هـذه النقاط فى الفصل التالى حيث نعرض نظرية عن القربان.

الحقيقة أن القربان البشرى عرف فى ديانات الشرق القديمة إلا أنه كان استثناءً لدرجة تجعل المرء يتردد فى اعتباره قربانًا حقيقيًا. ففى فجر تاريخ مصر كان المسجونون أو الأجانب يعدمون أحيانًا، ولكن سرعان ما بطلت العادة واستبدل بها إعدام رمزى ينفذ فى نماذج صغيرة من صلصال. وفى الرافدين هناك مثال الملك البديل الذى سبق أن أشرنا إليه؛ ويبين العدد الكبير من الهياكل الذى وجد فى جبانة أور الملكية أن زوجات الملوك وخدمهم كانوا يدفنون معهم؛ لكن هذا لا يعنى أن هؤلاء كانوا يقتلون كقربان. وفى جزيرة العرب ليس هناك سوى الشاهد الذى ساقه قلة من الباحثين المحدثين، وهو شاهد مشكوك فيه.

وأوضح النصوص مصدرها فينيقيا وتتعلق بقربان الرضع وهى نقطة سنتطرق إليها فى فقرة مستقلة. وهناك أيضًا ما يعرف «بقرابين البناء» وترد غالبًا فى تقارير الآثاريين الفلسطينيين الخاصة بحفائر البلدات الكنعانية؛ والقاعدة أن هذه الهياكل لا تدل إلا على أن العادة الشائعة كانت دفن الأطفال الذين يموتون وهم رضع تحت أرض البيت، ولكن هناك بعض الأمثلة الأكثر حسمًا (كالمثال المشار إليه فى الملوك الأول ١٦: ٣٤). وسبق أن قلنا إن نظرية القربان البشرى قد تصدق على حضارات الشرق عدا بنى إسرائيل، ولكن تأكد أنه حتى بنى إسرائيل كانوا يمارسونها. ويرى بعض الباحثين أن المرتدين من بنى إسرائيل كانوا يقدمون قربانًا بشريًا لآلهة الأغيار، وأن منهم من كانوا يقدمون قرابين كهذه ليهوه (حيث كانوا يعتبرونه وآلهة الأغيار هذه شيئًا واحدًا) وأن عقيدة يهوه فى عصورها القديمة كانت تعترف بالقربان البشرى بل تقضى بها. وهى نظرية يصعب الدفاع عنها من منظور نقدى بصيغتها هذه.

(أ) القرابين البشرية فى النصوص التاريخية. من قصص الأسفار التاريخية بالكتاب المقدس ما يؤخذ دليلاً يؤيد هذه الفرضية. وأوردنا منذ قليل الملوك الأول ١٦: ٣٤ ففى عهد أخاب أعاد حيئيل البيتئيلى أريحا «بِأَبِيرَامَ بِكْرِهِ وَضَعَ أَسَاسَهَا وَبِسَجُوبَ صَغِيرِهِ نَصَبَ أَبْوَابَهَا» (انظر يشوع ٦: ٢٦). هناك جدل حول معنى النص ولكن حتى لو كان يشير إلى قرابين بناء فإنه يسهل تفسيره بتأثير فينيقيا الدينى فى عهد أخاب. فإعدام أسرى الحرب حتى حين يتم «قدام يهوه» لم يكن قربانًا، بل وفاء بـ 'حِرِم' (انظر صموئيل الأول ١٥: ٣٣ وانظر الفقرة ٣). وقصة تسليم ذرية شاول لأهل جبعون وتقطيعهم لأوصالهم على مرتفعة جبعون (صموئيل الثانى ٢١: ١-١٤) تقدم من وجهة نظر بنى إسرائيل باعتبارها إبراء من دَين دم؛ فأضفى أهل جبعون على ثأرهم صورة طقس خصوبة (قصائد راس شمرة تلقى ضوءًا على ذلك)، ولكن بما أن أهل جبعون لم يكونوا من بنى إسرائيل فإن هذه القصة لا تقول شيئًا عن ديانة بنى إسرائيل. ولا يبقى سوى قصة يفتاح (القضاة ١١: ٣٠-٤٠)، والمعنى الواضح للنص أن يفتاح نذر أن يقدم أول من يخرج من بيته لاستقباله كمحرقة إذا عاد منتصرًا، وكانت ابنته الوحيدة فقدمها قربانًا. لكن القصة تُروى باعتبارها حادثة غير مألوفة وتصيب بالصدمة، وكذلك كان فعل ملك موآب حين ذبح ابنه الوحيد فوق تل بعاصمته حين حاصرها بنو إسرائيل (الملوك الثانى ٣: ٢٧). ولا مجال لاتخاذ قصة يفتاح دليلاً فى دراسة الطقس عند بنى إسرائيل.

ويستشهد بعض الباحثين بقصة قربان إبراهيم (التكوين ٢٢: ١-١٩) حين طلب الرب من إبراهيم أن يقدم ابنه الوحيد محرقة، ولكنه أوقف يده حين رفعت لذبح إسحق وافتدى الطفل بكبش. وهذه قصة يقال إن القصد منها تفسير وتبرير

استبدال التقرب بالحيوانات بالقربان بالبشرى. ومع ذلك فمعنى القصة فى عقلية كاتب التكوين وفى سياقها فى تاريخ الآباء يبدو مختلفًا تمامًا؛ فعندما أمر الرب إبراهيم بالتقرب بابنه تركزت فيه الوعود الإلهية كان يعرّض إيمان إبراهيم لاختبار غير عادى، وكوفئ إبراهيم على طاعته بتجديد الوعد الذى بذل لذريته. وأى إسرائيلى يسمع هذه القصة يسلم بأنها تعنى أن جنسه يدين ببقائه لرحمة الرب وبرخائه لطاعة الجد الأكبر. وهناك غرض طقسى أيضًا ولكنه ثانوى فى القصة؛ فبنو إسرائيل لا يقدمون الأطفال ليهوه كما يقدمهم الكنعانيون لآلهتهم. وربما كانت وراء القصة حكاية قديمة عن بناء مقدِس كان يتم فيه التقرب بالحيوانات من البداية؛ وبذلك يصبح الغرض مقابلة هذا المقدِس بغيره من المقادس - الكنعانية - التى تقتل بها الأضاحى البشرية. إلا أن هذا من شأنه تأكيد الاستنتاج الذى تهدف القصة إلى تأكيده، ألا وهو رفض ديانة بنى إسرائيل القربان البشرى.

(ب) **نصوص الأنبياء**. الأدلة المستقاة من كتابات الأنبياء غير مقنعة أيضًا. فنص هوشع ١٣: ٢ يلفه غموض شديد ويترجم بمعانٍ عدة ولا يسلِّم الكل بأنه يشير إلى القربان البشرى؛ ولكن حتى لو كان يشير إليه فهو يتحدث عن قرابين تقدم لأوثان ويدينها. ونص ميخا ٦: ١-٨ ينبغى اعتباره جزءًا من سياق، والشعب يجيبون يهوه بسؤال: «هَلْ يُسَرُّ الرَّبُّ بِأُلُوفِ الْكِبَاشِ بِرَبَوَاتِ أَنْهَارِ زَيْتٍ؟ هَلْ أُعْطِي بِكْرِى عَنْ مَعْصِيَتِي ثَمَرَةَ جَسَدِى عَنْ خَطِيَّةِ نَفْسِي؟» (ف٧) ولكن الرب يجيبه قائلاً (ف٨) إنه لا يطلب منه سوى «اتباع الحق». والمعنى واضح؛ فتضحية المرء بأطفاله فى نظر النبى لا تقل سخفًا عن التضحية بآلاف الكباش وسكائب الزيت. ولا يعنى هذا أن بنى إسرائيل اعتادوا التضحية ببنيهم ليهوه. وهناك نص متأخر وحوله جدل فى سفر

أشعياء ٦٦: ٣ يشير إلى قتل رجل فى طقس دينى، ولكنه ينقضه بقربان عادى بعِجل. ولا يبقى إلا نص حزقيال ٢٠: ٢٥-٢٦ وسنتناوله بعد قليل.

(جـ) **تشريع الابن البكر.** من النصوص التى تتناول الابن البكر ما يعتبره بعض النقاد حاسمًا: «وَأَبْكَارَ بَنِيكَ تُعْطِينِي. كَذلِكَ تَفْعَلُ بِبَقَرِكَ وَغَنَمِكَ. سَبْعَةَ أَيَّامٍ يَكُونُ مَعَ أُمِّهِ وَفِي الْيَوْمِ الثَّامِنِ تُعْطِينِي إِيَّاهُ» (الخروج ٢٢: ٢٨-٢٩). وهو حكم غير مقيد، والنصوص التى تنص على افتداء أبكار البشر والتضحية بأبكار الحيوانات (الخروج ١٣: ١١-١٥ و٣٤: ١٩-٢٠) يقال إنها متأخرة واستننت تخفيفًا لعادة قديمة قاسية. وفى مقابل هذا الرأى ينبغى ملاحظة أن النصين الأخيرين ينسبهما نقاد الأدب للمصادر القديمة للتوراة ويعتبرونهما معاصرين لفقرتى الخروج ٢٢: ٢٨-٢٩ تقريبًا. والعكس صحيح بالنسبة للخروج ١٣: ١-٢ حيث دونهما نساخ كهنوتيون متأخرون وهما غير مقيدين كالخروج ٢٢: ٢٨-٢٩: «قَدِّسْ لِي كُلَّ بِكْرٍ كُلَّ فَاتِحِ رَحِمٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ النَّاسِ وَمِنَ الْبَهَائِمِ. إِنَّهُ لِي». وكلا النصين يسلم بأن أبكار البشر حكمهم ليس كحكم أبكار البهائم: فكل الأبكار ليهوه، لكن البشرى منها يُفتدى والحيوانى يذبح. فيبدو من المؤكد أنه ما من طقس إسرائيلى يقضى بالتضحية بالابن البكر.

وردًا على ذلك يورد النقاد نص حزقيال ٢٠: ٢٥-٢٦: «وَأَعْطَيْتُهُمْ أَيْضًا فَرَائِضَ غَيْرَ صَالِحَةٍ وَأَحْكَامًا لاَ يَحْيُونَ بِهَا وَنَجَّسْتُهُمْ بِعَطَايَاهُمْ إِذْ أَجَازُوا فِي النَّارِ كُلَّ فَاتِحِ رَحِمٍ لأُبِيدَهُمْ، حَتَّى يَعْلَمُوا أَنِّي أَنَا الرَّبُّ». ويبدو أن هذا النص يقول إن العادة كانت شائعة عند بنى إسرائيل وإنها حرمت بأمر من الرب. ولكن من السخف القول بأن بنى إسرائيل كانوا يذبحون «كل أبنائهم الأبكار» فى أى عصر فى تاريخهم، ولا يقل

سخفًا القول بأن حزقيال الذى يدين ذبح الرضع فى مواضع أخرى (حزقيال ١٦: ٢٠ و٢٠: ٣١) كان يمكن أن يجول بخاطره أن هذه العادة فريضة من الرب، وبالتالى فكلمات هذا النبى لا ينبغى أن تؤخذ حرفيًا. فهو يعزو للإرادة الإلهية كل أفعال البشر خيرها وشرها؛ ويحيل كل شىء إلى مشيئة الرب كما يفعل كاتب الخروج ٤: ٢١ و٧: ٣، إلخ وأشعياء ٦: ٩-١٠ (وهو نص يستشهد به متى ١٣: ١٣-١٥ فى إشارة إلى حكايات يسوع، وبولس فى إشارة إلى يهود روما: أعمال الرسل ٢٨: ٢٦-٢٧). فكان أمر يهوه لبنى إسرائيل أن يقدسوا له كل الأبكار؛ فضل بنو إسرائيل كما ضل الكنعانيون وذبحوا أطفالهم قربانًا. فتركهم الرب فى غيهم ودنسهم «لأُبِيدَهُمْ، حَتَّى يَعْلَمُوا أَنِّى أَنَا الرَّبُّ». فالرب الذى تنبأ بالخطيئة وهو الذى عاقب عليها وبذلك دخل دائرة الخلاص بما يلفها من غموض. ويورد حزقيال الحقيقة دون لبس، إلا أن لدينا عبارة صريحة لإرمياء فى هذا الصدد: «وَبَنُوا مُرْتَفَعَاتِ تُوفَةَ الَّتِى فِى وَادِى ابْنِ هِنُّومَ لِيُحْرِقُوا بَنِيهِمْ وَبَنَاتِهِمْ بِالنَّارِ الَّذِى لَمْ آمُرْ بِهِ وَلاَ صَعِدَ عَلَى قَلْبِى» (إرمياء ٧: ٣١ وانظر ١٩: ٥).

(ء) **قرابين مُلُخ.** والآن تمهد الطريق لسؤال آخر دار حوله كثير من الجدل فى السنوات الأخيرة. فلفظ 'مُلِك' ('مُلُخ' فى النسختين اليونانية واللاتينية) ورد خمس مرات فى «تشريع القداسة» (اللاويين ١٨: ٢١ و٢٠: ٢-٥) ثم فى الملوك الثانى ٢٣: ١٠ وإرمياء ٣٢: ٣٥؛ وينبغى تصحيحه فى الملوك الأول ١١: ٧ و (ربما) إعادة صوغه فى إشعياء ٣٠: ٣٣). واللفظ يرد دائمًا فيما يتصل بقربان طفل - ذكر أو أنثى - قيل إنه «مر فى النار»؛ وحدث ذلك كما جاء فى الملوك الثانى ٢٣: ١٠ وإرمياء ٣٢: ٣٥ فى مشواة (توفِت) وادى ابن هِنوم بالقرب من أورشليم. ومع أن لفظ 'مُلِك' لم

يرد فإن الطقس نفسه ورد ذكره فى الملوك الثانى ١٦: ٣ و١٧: ٣١ و٢١: ٦ وإرمياء ٣: ٢٤ (؟) و٧: ٢١ و١٩: ٥ والتثنية ١٢: ٣١ وربما حزقيال ٢٣: ٣٩. ويلاحظ أن هذه القرابين لا صلة لها بالعبادات العادية التى تمارس فى المرتفِعات؛ وأن المرتفعات يرد ذكرها غالبًا دون إشارة إلى هذه الشعيرة؛ وبالتالى فإيراد لفظ 'باماه' لوصف «مشواة» وادى ابن هنوم يثير الدهشة إلى حد ما. كما يلاحظ أن المفصَّل من هذه النصوص يبدو كما لو كان يقصر الشعيرة على المنطقة المحيطة بأورشليم؛ فقرب الهيكل يعلل إصرار «تشريع القداسة» وهو تشريع يعكس تعاليم كهنة أورشليم فى أواخر عصر المملكة كما سبقت الإشارة. ولم تكن هذه القرابين تمارس إلا فى عصر بعينه وورد ذكرها لأول مرة فى عصر آحاز (الملوك الثانى ١٦: ٣) حين غلبت التأثيرات الأجنبية على العبادات، ويدينها الملوك الثانى ١٧: ٣١ والتثنية ١٢: ٣١ باعتبارها عادة وثنية. وكل النصوص تؤدى إلى نتيجة واحدة هى أن هذه العادة دخلت فى عصر متأخر من تاريخ بنى إسرائيل ومن الخارج وحرمها كل الناطقين بلسان عقيدة يهوه ومنهم الكاتب التثنوى والأنبياء والكتاب الكهنوتيون ولم يحدث أن شكلت جزءًا من طقس القرابين عند بنى إسرائيل.

والأرجح أن أصلها يرجع إلى الحضارة الكنعانية (بمعناها الواسع). وتضم النقوش القرطاجية والقرطاجية المحدثة عبارتى 'مُلك امُر' (تكتب molchomor باللاتينية) و'مُلك ادم'. والمرجح أن هاتين العبارتين تعنيان «تقديم الحمَل» و «تقديم الإنسان» على التوالى وتشيران إلى قربان برضيع أو بحمَل يفتديه. وهذا التفسير تدعمه لقية كُشف عنها فى مقدِس تَنيت بقرطاج حيث عثر الآثاريون على جرار تحوى عظامًا محروقة لحملان وماعز وأطفال. وهناك أيضًا نص شهير لديودورس سيكولوس

(Biblioth. Hist. XX, 14) ففى ٣١٠ ق. م هددت قرطاج كارثة، واعتبر أهلها أن سببها غضب كرونوس حيث كانوا يتقربون إليه بأطفالهم الأصحاء، ثم استبدلوا بهم أطفالاً مرضى أو أطفالاً اشتروهم. فقدموا مئتى طفل من أنبل عائلاتهم. وكان هناك تمثال برونزى لكرونوس وهو مادٌّ ذراعيه بطفل على يديه ودفع به إلى داخل الفرن. وسواء أكانت التفاصيل حقيقية أم مختلقة فالقصة دليل على وجود عادة ألمح إليها كتاب كلاسيكيون آخرون أيضًا.

وهذه النقوش والنصوص ترجع لعصر متأخر، أما تقدمة الـ 'مُلك' فورد ذكرها فى نصبين من مالطة يعودان إلى القرن السابع أو السادس قبل الميلاد. ولم يُعثر حتى الآن على التسمية القربانية فى نقوش من فينيقيا نفسها، إلا أن قربان الأطفال كان يمارس فيها؛ فهناك شقفة لفيلون الببلوسى استشهد بها يوسيبيوس (Eusebius, Praep. Evang. I 10) تقول إن الفينيقيين كانت لهم عادة قديمة: «كانوا يتقربون بأعز أطفالهم بطريقة ملؤها الغموض» حين كان يتهدد الشعب خطر. ويقول پورفيرى (Porphyry. De abstin. II 56) إن تاريخ فينيقيا الذى كتب سنخونياتون Sanchuniaton وترجمه فيلون الببلوسى كان زاخرًا بالحكايات عن قرابين الأطفال التى كانت تقدم لكرونوس فى الكوارث. وتقدم هذه النصوص حلقة وصل بالحكاية التى روى ديودورس سيكولوس ونذكر أيضًا الإشارة إلى ملك موآب الذى قدم ابنه محرقة عندما حوصرت عاصمته (الملوك الثانى ٣: ٢٧).

إذن فالتقرب بالأطفال بحرقهم ربما وجد طريقه إلى بنى إسرائيل من فينيقيا فى حقبة سادت فيها نزعة توفيقية دينية. ولا يذكر الكتاب المقدس سوى حالتين محددتين كان الباعث فيهما الظروف الاستثنائية نفسها للقرابين الفينيقية حيث

دفع آحاز ابنه ليعبر النار (الملوك الثانى ١٦: ٣) وقت الحرب بين سوريا وإفرايم، وكذلك فعل منسَّى (الملوك الثانى ٢١: ٦) عندما واجه خطرًا أشوريًا ما لا يرد ذكره بسفرى الملوك ولكن ربما كان التلميح إليه فى أخبار الأيام الثانى ٣٣: ١١ وما بعدها. ومع ذلك فربما كانت العادة منتشرة إلى حد دفع إلى النص على تحريمها فى أسفار التثنية واللاويين والأنبياء. ومع أن النصوص الفينيقية لا تذكر ذلك بالنص فربما (مجرد احتمال) كان القربان يسمى 'مُلك' فى فينيقيا كما فى قرطاج وعرفها بنو إسرائيل بالتسمية نفسها. ولكن حتى إن صح ذلك فالمعنى القربانى للفظ سرعان ما نسى عند بنى إسرائيل؛ ولعله لم يؤخذ بهذا المعنى أصلاً.

وكان هناك إله يسمى مَلِك فى مجمع آلهة أشور وراس شمرة، وكان إله العمونيين يدعى مِلكم (صموئيل الثانى ١٢: ٣٠ والملوك الأول ١١: ٥، ١١، ٣٣ والملوك الثانى ٢٣: ١٣) ولم يكن اسمه سوى شكل آخر للفظ نفسه. والغالب أن لفظ 'مِلِك' لقب لإله يرد بدلاً من اسمه العلم. وإيراد الاسم العام نجده فى الكتاب المقدس نفسه فى سفر أشعياء ٥٧: ٩ (مِلِك) وفى النص المسّورى لأشعياء ٣٠: ٣٣ (فى سياق يتصل بـ «مشواة» وادى ابن هنوم)؛ كما نجده مركبًا فى أسماء آلهة ('أدرمِّلِك' و 'أنمِّلِك': الملوك الثانى ١٧: ٣١ ومرة أخرى فى سياق يتصل بحرق الأطفال كقرابين). إذن فهذه التقدمات كانت تعد تقدمات لإلهٍ مَلِك (مِلِك) كان صنمًا (حزقيال ٢٣: ٣٩) أو بَعَلاً (إرمياء ١٩: ٥ و٣٢: ٣٥) أو عارًا (ربما إرمياء ٣: ٢٤). والصيغة مُلِك التى سادت فى هذه النصوص يمكن تفسيرها بتغير فى الإعلال يحث القارئ على قول بُشِت (خِزى، عار)؛ وهذه فى الحقيقة قراءة الصوائت أيضًا فى إرمياء ٣: ٢٤. (قارن إحلال 'بُشِت' محل 'بعَل' فى إرمياء ١١: ١٣ وهوشع ٩: ١٠ وفى بعض أسماء الأعلام).

من الواضح أن المسألة شديدة التعقيد وليس لها حل نهائى حتى الآن. ولكن سواء أكانت هذه القرابين تقدم لإله 'مُلُخ' أو تقدم كـ 'مُلْك' فالمؤكد أن قربان الأطفال فى النار كان شيئًا دخيلاً على طقوس بنى إسرائيل.

الفصل الثالث عشر

المغزى الدينى للقربان

نأتى الآن إلى سؤالنا الأخير: ما الغرض من القربان؟ وما مغزاه الدينى فى عقلية بنى إسرائيل؟ وما المكانة التى كانت له فى مفهومهم عن علاقة الإنسان بالرب؟ وفى بحثنا عن أجوبة لهذه التساؤلات علينا أن نحترس من خطرين. فمؤرخو الأديان المقارنة يفرطون فى اتباع النهج المقارن والخوض فى عادات شعوب لها مفاهيم دينية مختلفة لتفسير القربان عند بنى إسرائيل ويبحثون بصورة خاصة عن أوجه تشابه بين طقس بنى إسرائيل وعادات ما يسمى بشعوب «بدائية» ويزعمون أننا نجد عند هذه الشعوب البدائية المغزى الأساسى للطقس. واللاهوتيون من ناحية أخرى يميلون إلى الاستعانة بقربان العهد الجديد (وتفسيره العقائدى المسيحى المترتب عليه) فى تفسير مغزى قربان العهد القديم. ويميل كلا الفريقين إلى إهمال عناصر قد تخص قربان بنى إسرائيل أو إلى الحط من شأنه. صحيح بالطبع أننا ينبغى أن نأخذ فى الحسبان العالم الذى عاش فيه بنو إسرائيل وأن نتقصى السبيل الذى امتدت به قرابين «التشريع القديم» إلى قربان «العهد الجديد» واكتملت فيه؛ ولكن علينا أولاً أن نمحص فكرة القربان كما وردت فى العهد القديم نفسه. وسنبدأ بتنحية عدد من النظريات الواهية.

١. هل القربان هبة لإله خبيث أو أنانى؟

صاغ رينان هذه النظرية بطريقة قاسية فى كتابه *Histoire d'Israel* (تاريخ بنى إسرائيل): «هذه الحالة من الجنون التى مرت بها البشرية فى حقب وجودها الأولى أورثتنا عديدًا من الأخطاء، لكن القربان أقدمها جميعًا وأخبثها وأصعبها اجتثاثًا. فظن الإنسان الأول أيًا كان جنسه أن السبيل لتهدئة القوى المجهولة من حوله أن ينال رضاها كما ينال رضا بنى الإنسان بتقديم شىء لها. وهو أمر منطقى تمامًا، فالآلهة التى يسعى لنيل رضاها كانت تتصف بالخبث والأنانية. هذا السخف المروع (الذى يرجح أن يكون ظهور الفطرة الدينية السليمة أزاحه) كان أصبح فعلاً ينم عن الخضوع حيث صار الإنسان مولى للإله. ولم يتمكن الدين الأول من الخلاص من هذه الفكرة. وكان أنبياء القرن الثامن قبل الميلاد أول من احتج على هذا الخطأ ولم يتمكنوا من تصحيحه!». هناك شك فيما إذا كان مثل هذا التفسير المادى يصدق على أى شعب مهما بلغت «بدائيته» أو تدنيه، وتوصلت الدراسات الحديثة فى الإثنية الدينية إلى نتائج مغايرة تمامًا. ومن المؤكد أن وصف رينان لا ينطبق على أى من عصور ديانة بنى إسرائيل، فما من نص توراتى واحد يمكن الاستشهاد به أو حتى مطه ليبرره.

وهناك رؤية أقل مغالاة مفادها أن القربان هبة تقدم بغرض كسب رضا الرب والإنسان على السواء، أى نوع من التعاقد. صحيح تمامًا أن أحد الأسباب التى تدفع الإنسان لتقديم القربان الحصول على منفعة ما (مادية أو معنوية) من الرب، فهو تقدمة توهب للرب ولكنها هبة من نوع خاص. وصحيح أن رغبة الإنسان فى نيل شىء من الرب قد يصبح الدافع الأول للقربان فى كل دين شعبى بما فى ذلك

ديانة بنى إسرائيل، وصحيح أيضًا أن الإله فى بعض الديانات يبدو كأنه بحاجة إلى ما يقدم الإنسان (سنعود إلى هذه النقطة ضمن تناولنا القربان باعتباره وليمة للرب) لكن هذه لم تكن الفكرة وراء قربان بنى إسرائيل. فالرب فى الكتاب المقدس الإله الأعلى لكل شىء بما فى ذلك الإنسان وكل ما يملك، والرب ليس بحاجة لأى مما يقدم البشر، إذ يمكن له أن يأخذ كل شىء.

٢. هل يحقق القربان توحدًا مع الإله بالسحر؟

وضع هذا التفسير للقربان بصيغتين: فى الأولى يلتقى الرب والإنسان عن طريق تناول الإنسان أضحية إلهية؛ وفى الأخرى يتحدان بذبح أضحية تمثل الإنسان.

(أ) التقاء الرب والإنسان عن طريق تناول الإنسان أضحية إلهية. الفرضية التى تقوم عليها هذه النظرية هى الطوطمية؛ فأفراد القبيلة تربطهم صلة قربى بإله القبيلة، فهو جد القبيلة كلها وتنتقل حياته إلى الحيوان (الطوطم) المكرس له. وغاية القربان دعم هذه الصلة والمشاركة فى حياة الإله بتناول حيوانه المقدس. ويقال إن هذه الفكرة كانت فى جذر قربان العرب القدماء الذين أضفوا مكانة خاصة على روابط الدم، وقربان بنى إسرائيل صورة متطورة من الفكرة نفسها. فالعبد المؤمن من رعايا الملك الإله ويزرع أرضًا يملكها الإله ويجلس إلى مائدته ويتناول طعامه؛ وهى فى جوهرها الفكرة نفسها التى سادت فى جزيرة العرب قديمًا ولكن لم تثبت بالدليل حتى الآن. أما الطوطمية فلم تعد نظرية رائجة؛ فالكل أصبح يدرك أنها ليست ظاهرة دينية عادية. كما أنه من غير المألوف أن يأكل البشر الحيوان الطوطم، وإن فعلوا فغايتهم ليست التوحد مع الإله. والشاهد الوحيد على

ممارسة العرب القدماء الطوطمية مستمد من قصة القديس نيلوس الخيالية، ويستحيل إيجاد أية دلائل على الطوطمية عند بنى إسرائيل الأولين.

(ب) التوحد مع إله بذبح أضحية تمثل الإنسان. صاحب القربان يفتدى بالذبيحة نفسه. وبوضع يديه على الحيوان ينقل إليه خطاياه وعنصر حياته. (وعنصر الحياة فى الدم.) وبقتل الحيوان تزول الخطايا ويتحرر عنصر الحياة. والدم الذى يراق يدمج عنصر حياة الذبيحة (وصاحب القربان بالتالى)؛ ومن ثم فبصب هذا الدم تحت المذبح أو رشه على شىء يمثل الإله يحدث التواصل بين صاحب القربان والإله وبذلك ينشأ العهد بين الرب وعبده أو يتجدد. وأكل الذبيحة يمثل العنصر الأساسى فى الفرضية الأولى؛ وفى الأخرى الذبح واستعمال الدم، وما الوليمة المقدسة إلا طقس تكميلى. والقربان الحقيقى فى كلتا الفرضيتين يتطلب إراقة الدم.

ولا شك أن الغرض من استعمال الدم فى الطقس إيجاد أوثق صلة ممكنة بين الرب وذلك الجزء من الأضحية الذى ينتمى إليه وحده للاعتقاد بأنه يحوى عنصر الحياة. لكن هذا لا يعنى أن صلة ما تنشأ بين حياة صاحب القربان وحياة الرب. وسبق أن بينا أن طقس وضع اليدين على الأضحية لا يرمز لنقل حياة الإنسان أو خطاياه للذبيحة؛ بل ما هو إلا إشهاد بأن الأضحية جاءت من هذا الشخص بعينه وأنها مقدمة باسمه.

٢. هل القربان وليمة يتناولها الرب؟

ردًا على هاتين النظريتين يؤكد بعض الباحثين على أن المسألة أبسط كثيرًا؛ فالقربان وليمة تقدم للرب، إذ كان يعتقد أن الرب كالبشر يحتاج إلى الطعام ويتلذذ بطعم اللحم. لذا فالمذبح يعرف «بمائدة الرب» وخبز التقدمة يعرف «بأرغفة الرب»، ومن

هنا كانت الحاجة لإعداد القربان كإعداد المرء طعامه، فكان لا بد من تقديم الملح والكعك والنبيذ معه. ويقر أنصار هذه النظرية بأن هـذه التـسميات فى نـصوص اللاويين وفى عبادات ما بعد السبى ينبغى أن تؤخذ بمعنى مجازى، ولكنهم يزعمـون أن التسميات تثبت مفهومًا ماديًا وتجسيديًا أقدم للقربان.

والحقيقة أن جيران بنى إسرائيل – لا سيما فى الرافـدين - يؤكـدون أن القربـان وليمة تقدم للإله، والولائم التى يدعو الآلهة بعـضهم بعـضًا إليهـا فى قـصائد راس شمرة تدل على أن الكنعانيين كانـوا يؤمنـون بحاجـة الآلهـة للطعـام وإن اختلـف مفهومهم عن القربان.

على أى فتركيزنا هنا على بنى إسرائيل. ففيما عدا بضع استثناءات (سنتطرق إليها فيما بعد) فالتسميات التى تساوى القربان بوليمة تقدم للـرب لا وجـود لهـا إلا فى نصوص متأخرة، وهناك إجماع على أنها لا ينبغى أن تؤخـذ بـالمعنى الحـرفى فى هـذه النصوص. ولكن ماذا عن النـصوص القديمـة؟ فى التكـوين ٨: ٢١ «فَتَنَـسَّمَ الـرَّبُّ رَائِحَةَ الرِّضَا» لقربان نـوح؛ وفيمـا بعـد تحولـت هـذه العبـارة إلى تعبـير أدبى، وفى الطقس المتأخر فقدت كل معنى حرفى فيها. إلا أنها فى نص التكوين صدى لقـصة الطوفان البابلية بكل ما لها من عناصر مشتركة مع نظيرتهـا التوراتيـة. وسـبق أن أوردنا النص فى الفصل السابق: «الآلهة شمت الرائحة، الآلهة شمت الرائحة المحببة، الآلهة تجمعت كالذباب حول صاحب القربان». فالعبارة التوراتية مـستعارة ولكـن أعيد صوغها بأكبر قدر من الحذر. ويرد نص آخر فى حكاية يوثـام الخياليـة حيـث تسعى الأشجار لاختيار ملـك لهـا، ويـرد ذكـر الزيـت «الَّذِى بِـهِ يُكَرِّمُـونَ بِى اللهَ وَالنَّاسَ» (القضاة ٩: ٩، ١٣). وهذه حكاية خيالية قديمة ولكن ربما نشأت عند غير

بنى إسرائيل؛ ففى المزامير ١٠٤: ١٥ (وهى مستوحاة منها) حذف كل ذكر للآلهة واقتصرت الإشارة على البشر الذين يدخل النبيذ البهجة على قلوبهم وتشرق وجوههم بالزيت. وهناك حكايتان قديمتان أخريان عن قربانَى جدعون (القضاة ٦: ١٨-٢٢) ومنوَّح (١٣: ١٥-٢٠) ترفضان فكرة أن يهوه يحيا على طعام القرابين؛ فيدعو كل من جدعون ومنوح ملاك يهوه (الذى لم يتعرفا عليه) لوليمة، وفى كلتا المناسبتين يتحول القربان إلى محرقة (انظر القضاة ١٣: ١٦: «وَلَوْ عَوَّقْتَنِي لاَ آكُلُ مِنْ خُبْزِكَ»). ولا يبلغ التجسيد أقصى مدى له إلا فى حالة واحدة حيث يرحب إبراهيم بثلاثة زوار غامضين تخفَّى بينهم يهوه، ويعد إبراهيم وليمة لهؤلاء «الرجال» الثلاثة فـ«أَكَلُوا» (التكوين ١٨: ٨). لكن هذه الوليمة لم تكن قربانًا.

وعلينا أن نقر بأن بعض سمات الطقس عند بنى إسرائيل تجعل القربان يبدو كوليمة يشارك فيها يهوه، وربما كان يعد كذلك على المستوى الشعبى (ومن الأمثلة على هذه السمات نشير إلى الوليمة القربانية التى تصاحب الـ'زِبَح' وتقدمات الكعك والزيت والنبيذ على المذبح؛ ولعل عادة تقديم هذه الهبات مستعار من الطقس الكنعانى.) ويطالعنا فى المزامير ٥٠: ١٢-١٣ احتجاج على هذه الفكرة:

«إِنْ جُعْتُ فَلاَ أَقُولُ لَكَ
لأَنَّ لِي الْمَسْكُونَةَ وَمِلأَهَا.
هَلْ آكُلُ لَحْمَ الثِّيرَانِ
أَوْ أَشْرَبُ دَمَ التُّيُوسِ؟»

وتتساءل ترنيمة موسى أين الآلهة «الَّتِي كَانَتْ تَأْكُلُ شَحْمَ ذَبَائِحِهِمْ وَتَشْرَبُ خَمْرَ سَكَائِبِهِمْ؟» (التثنية ٣٢: ٣٨). وعلى الرغم من هذه التأثيرات الدخيلة والضلال عن

أسس عقيدة يهوه نؤكد أن قربان بنى إسرائيل يصعب أن نفسره بوصفه بوليمة مقدمة لإله.

والخطأ الشائع فى النظريات الثلاث التى ناقشنا حتى الآن أنها تهمل المكانة الدينية البحتة لقربان بنى إسرائيل وأنها جميعًا تفترض مسبقًا مفهومًا عن الألوهية وعن صلات الإنسان بالرب أبسط مما كان عليه الحال عند بنى إسرائيل.

٤. الخطوط العريضة لنظرية عن القربان

يمثل القربان الفعل الأساسى فى العبادة الخارجية. إنه دعاء يؤدَّى عمليًا أو فعل رمزى يعبر عن الأحاسيس الباطنية لصاحبه وعن استجابة الرب لهذا الدعاء. وهو أقرب إلى الأفعال الرمزية للأنبياء. وبالطقوس القربانية يتم قبول المنحة المقدمة للرب ويتحقق التوحد مع الإله وينمحى الذنب عن الإنسان. لكن هذه النتائج لا تتحقق بالسحر؛ فمن العناصر الأساسية أن الفعل الخارجى يعبر عن الأحاسيس الداخلية الصادقة ويلقى قبولاً حسنًا عند الإله. وبغير ذلك لا يكون القربان فعلاً دينيًا.

والقربان من ناحية أخرى فعل واحد ذو جوانب عدة، وينبغى أن ننفى التفسيرات المبسطة. فالقربان ليس مجرد هبة ولا مجرد وسيلة للتوحد مع الإله ولا أداة للتكفير عن خطيئة؛ بل له بواعث عدة تنطبق جميعًا فى وقت واحد وتشبع غرائز عدة ملحة فى الوجدان الدينى.

من الطقوس ومن التسميات التى تصف هذه الطقوس ما يرجع إلى ما قبل تاريخ بنى إسرائيل، ولكن لا ينبغى أن نقر بلا دليل بأن مغزى هذه الطقوس ظل ثابتًا دون تغيير. وهناك طقوس أخرى وتسميات أخرى أخذها بنو إسرائيل عن الشعوب

المجاورة والكنعانيين بخاصة؛ ولكن مرة أخرى لا ينبغى أن نقر بلا دليل بأن هـذه الطقوس كان لها مغزى واحد عند بنى إسرائيل وعند جيرانهم. فدين بنى إسرائيل أضفى مغزى جديدًا على أنماط العبادة التى ورثوا أو اتخذوا من الخارج. وإن شئنا أن نستكشف القيمة التى أضفت عقيدة يهوه على القربان علينا أن نبحث عن الإجابة فى العهد القديم نفسه.

(أ) **المنحة**. الرب هو الإله الأعلى وكل شىء له وكل ما بحوزة الإنسان منه. هذه تيمة المزمور ٥٠: ٩-١٢ (عن القرابين) وتيمة الدعاء الجميل الذى ينسبه أخبار الأيام الثانى ٢٩: ١٤ لداود: «كل شىء منك ومن يدك أعطيناك». فالإنسان مدين بكل شىء للرب وبالتالى فعليه أن يقدم له ضريبة كما تؤدى الرعية الضريبة للمالك أو المستأجر لصاحب الأرض. وهو نوع من التدنيس، فبإعطاء جزء للرب الذى يملك كل شىء «يدنس» الإنسان الأشياء وله أن يستعمل البقية كأشياء تخصه. ويمكن رؤية ذلك بوضوح فى تقدمة بواكير الحصاد وفى التشريع الخاص بالابن البكر.

والقربان أكبر من الضريبة؛ إنه منحة، ولكنها منحة من نوع خاص. ولمزيد من الدقة هو شىء ينبغى أن تتصف به كل منحة حتى تكون لها قيمة أخلاقية؛ فالذبائح (أو التقدمات) حيوانات مستأنسة (أو خضراوات) يحتاجها الإنسان لدعم حياته، وهى إن جاز التعبير جزء من حياته ومن نفسه. ويحرِم نفسه منها ويتنازل عنها ويفقد المنحة ولكنه ينال شيئًا أيضًا، فبقبول المنحة يصبح الإله طرفًا فى التزام. والإله ليس فى حاجة للمنحة بالطبع، ولكنه بقبولها يلزم نفسه بصورة ما.

وبهذا المعنى فكل قربان منحة. ولا يخلو من مغزى أن لفظ 'مِنحاه' (منحة) لا يطلق على التقدمات النباتية وحسب، بل يرد أيضًا بالمعنى العام «للقربان».

والقربان الوسيلة التى يقدم من خلالها البشر منحًا للإله؛ والتقدمة تتم بطريقة خاصة: فيتم تدمير المنح كليًا أو جزئيًا؛ ويحرق الطحين والخبز والبخور، وتسكب السوائل وتذبح الحيوانات ثم تحرق.

والغرض من هذا التدمير ليس التدمير نفسه. وفى مقابل النظرية التى ترى أن القربان قوامه التدمير وفى مقابل بعض التوجهات الروحانية الحديثة علينا أن نعى أن الرب خالق الحياة وكل الكائنات لا يكرم بتدمير الكائنات أو الحياة. وفى هذا السياق نذكر أن الحيوانات كانت تذبح بيد صاحب القربان لا الكاهن؛ إذن فجوهر القربان لا يكمن فى الذبح. فما الذبح إلا إعداد القربان كوضع اليدين.

هناك سببان يمكن إعطاؤهما لتدمير جسم الذبيحة أو التقدمة النباتية على المذبح والسببان يتمم أحدهما الآخر: الأول أن هذا التدمير يجعل التقدمة غير صالحة للتناول وبالتالى تصبح هبة لا ترد. وتتناغم هذه الفكرة مع مفهوم أشمل هو أن كل ما يقدس للرب ينبغى عزله عن الاستعمال الدنيوى؛ وهناك عديد من حالات مماثلة فى طقوس أخرى وفى ديانات أخرى كعادة تحطيم الأوعية بعد استعمالها للسكائب وإلقاء تقدمات النذور فى عين ماء أو بئر أو فى البحر.

والسبب الآخر أن التدمير السبيل الوحيد لإعطاء التقدمة للرب أى بتحويلها إلى نطاق ما لا يرى. وهو سبب يمكن إدراكه أولاً فى المفردات الواردة: فالفعل «تقرب» فى العبرية يعنى «التقريب» أو «الرفع»، والتسمية القربانية 'عُلاه' تعنى «المعلاة». والطقوس نفسها توضح ذلك؛ فالقربان يرتبط فى جوهره بالمذبح؛ فالمذبح رمز حضور الرب أو يذكر به، وهو أداة للوساطة بين الرب والإنسان. والجزء المقدم للرب من التقدمة يوضع على المذبح. ولدم الذى يمثل العنصر الواهب للحياة مكانة

خاصة؛ فيرش حول المذبح فى كل قربان. وفى قرابين التكفير يتم مسحه على قرون المذبح؛ وفى القرابين التى تقدم عن خطيئة كبير الكهنة أو الشعب يرش على الحجاب الساتر لقدس الأقداس مسكن يهوه؛ وفى يوم الغفران الكبير يؤخذ إلى داخل قدس الأقداس نفسه حيث يرش على مقعد الرحمة عرش الحضور الإلهى. وكل الأجزاء الأخرى المردودة إلى الرب يتم تدميرها على المذبح وتتخذ صورة روحانية بصعودها فى شكل دخان من المذبح نحوه. وبذلك تدخل التقدمة فى اتصال مع رموز حضور الرب وتصير فى أقرب حالة ممكنة إليه.

من هذا المنظور يمكن اعتبار المحرقة القربان الأمثل، فالإنسان لا ينال منها شيئًا حيث تحرق عن آخرها. أما تقديم هبة للرب فليست سوى جانب واحد من القربان.

(ب) التوحد. إن الدين ليس مجرد تعبير عن الاعتماد على الرب، بل ينطوى أيضًا (كنتيجة مترتبة على هذا الاعتماد) على سعى للتوحد مع الرب. ولم يكن بنو إسرائيل يعتقدون أن بإمكانهم أن يتوحدوا ماديًا مع الرب بتناول أضحية إلهية أو بتحويل ذبيحة توحد معها صاحب القربان إلى نطاق المقدسات. بل هناك نوع آخر من التوحد ينتج عن المشاركة فى الممتلكات نفسها وعن المشاركة فى حياة مشتركة وعن ممارسة كرم الضيافة. فبعد قبول يهوه الأضحية وتقبله نصيبه منها (فوق المذبح) كان أصحاب القربان يلتهمون بقيتها فى وليمة دينية وبذلك يشاركون فى القربان. ويشير بولس الرسول إلى قرابين بنى إسرائيل بقوله «أَلَيْسَ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الذَّبَائِحَ هُمْ شُرَكَاءَ الْمَذْبَحِ؟» (رسالة أهل كورنثوس الأولى ١٠: ١٨). وكما يختم البشر عقودهم بتناول وليمة معًا (انظر التكوين ٢٦: ٢٨-٣٠ و٣١: ٤٤-٥٤) فالعهد بين

العبد وربه تنشأ أو تقوى بهذه الوليمة القربانية. لذا فهى تسمى 'زِبَح شْلاميم' (ذبيحة المشاركة أو ذبيحة العهد). وهو قربان بهيج يجمع بين فكرتى الهبة والمشاركة معًا؛ فالتقديم يقوم به الإنسان ويحقق نتيجته بالحفاظ على الود مع الرب. لذا فهو يعد أكمل أنواع القربان، وفى بدايات تاريخ بنى إسرائيل كان أكثر أنواعه تقديمًا.

(ج) التكفير. لما كان الإنسان فى كل قربان يحرِم نفسه شيئًا نافعًا له ليقدمه للرب وبما أن القربان كله يهدف إلى إقامة صلات طيبة بين الرب والإنسان فإن كل قربان له قيمة تكفيرية ما. وعندما يرغب الكاتب فى التأكيد على فداحة جرم عالى فى صموئيل الأول ٣: ١٤ يقول «أَنَّهُ لاَ يُكفَّرُ عَنْ شَرِّ بَيْتِ عَالِي بِذَبِيحَةٍ (زِبَح) او بتقدمة أَوْ بِتَقْدِمَةٍ (مِنحاه) إِلَى الأَبَدِ». ويضفى التشريع القربانى بسفر اللاويين على المحرقة قيمة تكفيرية. وللدم دور مهم فى كافة القرابين الحيوانية. وفى اللاويين ١٧: ١١ يعطَى الدم للبشر «ليؤدوا طقس التَّكْفِيرِ عَلَى الْمَذْبَحِ».

وهناك ظروف تبرز فيها الحاجة للتكفير؛ فعندما يقترف أحد الناس إثمًا يكون فى حاجة إلى استرداد العفو، فيطلب من الرب تجديد العهد الذى نقض شروطه. وهو الغرض من قرابين الخطيئة وقرابين التكفير؛ فالاستعمال الطقسى للدم له مكانة خاصة، ولم تكن هناك وليمة قربانية لأن الآثم ليس له أن يحظى بصحبة الرب إلا بعد تجديد العهد. وحاولنا فيما سبق أن نبين أن قربان التكفير له أصول قديمة عند بنى إسرائيل، إلا أن هذا النوع من القرابين نشأ عن أنواع أخرى ويكتسب أهمية أكبر عندما تحل بالشعب كوارث قومية كبرى تعيد إليه الشعور بذنبه وعندما تنامى لدى الشعب حس أقوى بالخطيئة وبمطالب يهوه.

٥. نقد القرابين

شن أنبياء ما قبل السبي هجمات عنيفة على القرابين: أشعياء ١: ١١-١٧ وإرمياء ٦: ٢٠ و٧: ٢١-٢٢ وهوشع ٦: ٦ وعاموس ٥: ٢١-٢٧ وميخا ٦: ٦-٨. واعتبروا القرابين منافية لطاعة يهوه وللخير والعدل (أشعياء ١: ١٦-١٧ وإرمياء ٧: ٢٣ وعاموس ٥: ٢٤ وميخا ٦: ٨). من هنا استنتج بعض الباحثين أن الأنبياء حرموا القرابين بكل أنواعها. ونظرًا لأن عديدًا من هذه الفقرات يذكر القرابين جنبًا إلى جنب مع الزيارات الدينية والأعياد أقر هؤلاء الباحثون أنفسهم بأن الأنبياء حرموا كل العبادات المظهرية. لكن هؤلاء الأنبياء لا يدينون الهيكل نفسه؛ ومن ثم اعتبروا مدافعين عن هيكل بلا مذبح ولا قرابين؛ وبذلك فهم «بروتستانت العهد القديم». ومن يسلم بهذا الرأى عليه أن يواصل. ففى أشعياء ١: ١٥ يرد ذكر الصلاة نفسها مع القرابين والأعياد: «وَإِنْ كَثَّرْتُمُ الصَّلاَةَ لاَ أَسْمَعُ». وبما أنه ليس هناك من قائل بأن الأنبياء حرَّموا الصلاة فإن الجدل كله يؤدى إلى نتيجة لا معنى لها ويتبين تهافته. من ثم فهذه النصوص التوراتية لا تعنى أن الأنبياء حرموا القربان نفسه.

ولا بد من تفسير النصوص على أية حال. إذ لا يكفى القول بأن الأنبياء حرموا الشعيرة بعد أن شابتها فى عصرهم ممارسات أو أفكار وثنية. وهم يحرمون مثل هذه العبادات بالطبع ولكن فى نصوص أخرى (هوشع ٢: ١٣-١٥ و٤: ١١-١٣ و١٣: ٢ وعاموس ٤: ٤-٥ وإرمياء ٧: ١٧-١٨، إلخ)؛ وفى الفقرة السابقة لم نورد إلا النصوص التى يبدو أنها موجهة ضد العبادات الظاهرية ليهوه حسب الطقوس التى قضى بها. وحاولنا حتى الآن أن نقدم تفسيرًا لعاموس ٥: ٢١-٢٧ ولإرمياء ٧: ٢١-٢٢ ضمن تناولنا الشعيرة فى التيه، والمبدأ نفسه ينطبق على النصوص الأخرى أيضًا. فمع أن

التعبير عن التحريم غير مشروط فإنه ينبغي أخذه بمعنى نسبي، فهو «نفي جدلي» يمكن إيراد العديد من الأمثلة الأخرى عليه في العبرية وفي يونانية العهد الجديد. فعبارة «ليس هذا بل ذاك» تعد طريقة أخرى لقول «ليس هذا بقدر ذلك». فالترجمة الحرفية لهوشع ٦: ٦ مثلاً: «إِنِّي أُرِيدُ رَحْمَةً لاَ ('لو') ذَبِيحَةً وَمَعْرِفَةَ اللهِ أَكْثَرَ مِنْ ('مِن') مُحْرَقَاتٍ»، والتوازي يتطلب أن تكون الصيغة الأولى مقارنة كالثانية (انظر الأمثال ٨: ١٠). ويبدو ذلك أوضح في كلمات صموئيل الذي كان نبيًا ومع ذلك كان يقدم القرابين: «هَلْ مَسَرَّةُ الرَّبِّ بِالْمُحْرَقَاتِ وَالذَّبَائِحِ كَمَا بِاسْتِمَاعِ صَوْتِ الرَّبِّ؟ هُوَذَا الاِسْتِمَاعُ أَفْضَلُ مِنَ الذَّبِيحَةِ وَالإِصْغَاءُ أَفْضَلُ مِنْ شَحْمِ الْكِبَاشِ» (صموئيل الأول ١٥: ٢٢). فالأنبياء يعارضون شكليات العبادات الخارجية حيث لا تكون هناك نوايا داخلية توازيها (أشعياء ٢٩: ١٣) وهم في هذه النصوص يتحدثون كوعاظ. والنصوص الكهنوتية - وهي طقوس - لا تسنح لها الفرصة للنص على ذلك ولكنها تفترض مسبقًا أن فعل القربان الديني لا طائل من ورائه ما لم تكن نوايا من يقدمه صادقة.

وتكرر أسفار الحكمة الدرس نفسه: «ذَبِيحَةُ الأَشْرَارِ مَكْرَهَةُ الرَّبِّ وَصَلاَةُ الْمُسْتَقِيمِينَ مَرْضَاتُهُ» (الأمثال ١٥: ٨ وانظر ٢١: ٢٧) و «فِعْلُ الْعَدْلِ وَالْحَقِّ أَفْضَلُ عِنْدَ الرَّبِّ مِنَ الذَّبِيحَةِ» (الأمثال ٢١: ٣). ومن المزامير ما يبدو أنه يرفض مبدأ القربان (المزامير ٤٠: ٧-٨ و٥٠: ٨-١٥ و٥١: ١٨-١٩) إلا أن هذه النصوص ينبغي تفسيرها كما تفسر نصوص الأنبياء نفسها.

وهناك عامل آخر يعلل رفض الأنبياء القربان ويذكرونه فى ردود التحريم. فأحكام الرب ثابتة لا تتبدل بأفعال العبادة الظاهرية، فخطايا الشعب جد خطيرة (انظر إرمياء ٦: ١٩-٢٠ و١٤: ١٢ وميخا ٣: ٤ وصموئيل الأول ٣: ١٤).

فالأنبياء وأسفار الحكمة والشريعة جميعًا يتحدثون عن القربان من زوايا مختلفة ولكن ليس بينهم ما يزعم البعض من تناقض. وليس ثمة فجوة بين عصرى ما قبل السبى وما بعده؛ بل هناك استمرارية؛ وحزقيال حلقة الوصل بينهما. وكان حزقيال نبيًا وكاهنًا؛ والثابت أنه لم يكن يرفض طقوس عصر المملكة ككل باعتبارها غير مشروعة، ووضع تصورًا لطقوس المستقبل بكل ما بها من أفعال ظاهرية. وسعى أنبياء ما بعد السبى إلى نشر هذه الفكرة فى بنى إسرائيل بعد العودة. وفى العصر نفسه ازداد الطقس تحديدًا وحظى بقبول الجميع كتشريع من عند الرب وتوقف الجدل حول القربان منذ ذلك الحين.

وهناك من سيتساءل: وماذا عن الإسينيين؟ طبقًا لما ورد عند فيلون (Philo, Quod omnis probus liber sit, 75) فإنهم لم يقدموا الحيوانات قرابين، وحسب ما جاء عند يوسفوس (Josephus, Ant. XVIII i, 5) لم يكونوا يقدمون القربان إلا سرًا وبعيدًا عن الهيكل. وأُلقى على هذا الشاهد ضوء جديد بالاكتشافات والنصوص التى وجدت فى قمران؛ فهذه نصوص جاءت ولا شك من عند جماعة يجب أن تسمى «إسينية» بصورة أو بأخرى. وأفراد هذه الطائفة قطعوا كل صلة لهم بكهنة أورشليم ولم يشاركوا فى العبادات الرسمية ولكنهم ظلوا يدعون أنهم يرعون الشريعة. وبالتالى لم يكونوا يقدمون القرابين لأن القربان محرم خارج الهيكل. وكشفت حفائر قمران عن أكداس من عظام الحيوانات كانت مدفونة بطريقة طقسية، ما دعا بعض

الباحثين إلى الزعم بأن هذه العظام بقايا قرابين؛ من ثم فهذه المكتشفات تؤكد ما ذهب إليه يوسفوس من أن الإسينيين كانوا يقدمون القرابين سرًا. ومع ذلك فالأرجح أن هذه العظام بقايا ولائم دينية لم يكن لها طابع قرباني بحت. إلا أن شكنا في نص يوسفوس وفي مكتشفات قمران لا يؤثر على النقطة الجوهرية وهي أن الإسينيين لم يرفضوا الشعيرة التي كانت تمارس في الهيكل نفسها بل انقطعوا عن الكهانة التي تولت الهيكل في عصرهم، إذ كانوا يرون أنهم رجال لا يستحقون المنصب. فنصوص قمران تغالي في تقدير قيمة القربان وتعطيه مكانًا ضمن الأحكام المثلى التي استنوا للجماعة.

أدان الأنبياء المظهرية في العبادة؛ فكان إرمياء يدعو إلى تدين يركز على القلب؛ وكان حزقيال يدعو إلى قدسية سامية؛ وظل كل المتحدثين الصادقين باسم اليهودية يرددون الرسالة إلى أن حل عصر وضعت فيه جماعة قمران أمام أفرادها نموذجًا أمثل للتدين والتكفير والطهارة الأخلاقية. وأسهم كل هؤلاء الشهود في إضفاء مزيد من الوجدانية والروحانية على الشعيرة إلى أن صارت تعبيرًا خارجيًا عن مشاعر داخلية وصار الوجدان الداخلي ما يضفي عليها قيمتها. وبذلك تمهد الطريق للعهد الجديد. ولم يحرِّم المسيح القربان؛ بل إنه قدم نفسه قربانًا (مرقس ١٠: ٤٥ ورسالة إلى أهل أفسس ٥: ٢)؛ وهو ذبيحة الفصح (رسالة إلى أهل كورنثوس ٥: ٧) وقربانه قربان العهد الجديد (لوقا ٢٢: ٢٠ ورسالة إلى أهل كورنثوس ١١: ٢٥)، وهذا هو القربان الأمثل نظرًا لطبيعة مشاعر الذبيحة إذ وهب نفسه بملء إرادته في فعل طاعة. ومثاليته مرجعها أيضًا الطريقة التي قُدم بها، فكان هبة خالصة عادت فيها الذبيحة كلها للرب؛ قربان توحد لا نظير له في حميميته؛ قربان تكفير

يكفى للتكفير عن كل خطايا العالم. وهو فريد لأنه قربان أمثل يستنفد كافة جوانب القربان الممكنة مرة واحدة. فأمكن للهيكل أن يختفى وكان على القرابين الحيوانية أن تنتهى لأنها كانت مجرد صورة ناقصة تتكرر بلا نهاية لقربان المسيح الذى وهب نفسه «مرة واحدة» فى «تقدمة فريدة» لخلاصنا وطهرنا كما تؤكد رسالة العبرانيين (٧: ٢٧ و٩: ١٢، ٢٦، ٢٨ و١٠: ١٠، ١٢، ١٤). وتستمر الكنيسة التى أسس يسوع حتى آخر الزمان لتحيي ذكرى هذا القربان الأكمل ولتحيا بثماره.

الفصل الرابع عشر
العبادات الثانوية

١. الصلاة الطقسية

الصلاة تعنى «الحديث مع الرب»؛ إذن فالصلاة توجد صلة شخصية بين الإنسان والرب، وهى فعل أساسى فى الدين. وسبب تناولها هنا ضمن أفعال العبادة الثانوية أن موضوعنا مؤسسات بنى إسرائيل، ولا دخل للصلاة إلا من حيث أنها تمثل جزءًا من العبادة. ولم تكن الصلاة الطقسية فى العهد القديم مؤسسة مستقلة عن سائر العبادات حيث أصبحت تؤدى فى الكنيس. وليس هناك سوى إشارتين فى العهد القديم للطقوس التى تقوم برمتها على ترتيل الأدعية أو إنشادها، وكلتاهما قداسان تكفيريان (نحميا ٩ ويوئيل ١-٢).

(أ) **الصلاة والعبادة.** مما لا شك فيه أن العبادات عند بنى إسرائيل كانت تصحبها كلمات؛ وهو أمر يصدق على ديانات الشرق كلها، بل على كافة ديانات العالم. ويضم الكتاب المقدس بعض صيغ التبرك (العدد ٦: ٢٢-٢٧) واللعن (التثنية ٢٧: ١٤-٢٦ وهى لعنات شارك فيها الشعب)؛ كما يقدم صيغة ترد فى طقس «ماء اللعنة المر» (العدد ٥: ٢١-٢٢) وكلمات تتلى حين يصعب اكتشاف من ارتكب جريمة قتل (التثنية ٢١: ٧-٨) وصيغًا لتقدمة الأبكار (التثنية ٢٦: ١-١٠) والعُشر

ل ثلاث سنوات (التثنية ٢٦: ١٣-١٥) و «درس» عيد الفصح (التثنية ٦: ٢٠-٢٥ انظر الخروج ١٢: ٢٦-٢٧).

يمثل القربان الفعل الأول فى الدين، وفعل القربان نفسه صلاة؛ ولكن تصحبه صلاة شفاهية. وتشريع اللاويين ١-٧ لا يذكر الصلاة الشفاهية مقترنة بالقربان نه لا يركز إلا على الطقوس الفعلية التى ينبغى اتباعها، أما فقرة عاموس ٥: ٢٣ تقول إن الترانيم كانت تنشد مصحوبة بآلات موسيقية فى أثناء تقديم القربان. الحقيقة أن القداس العام أقرب بطبيعته إلى إنشاد الترانيم الإيقاعية. وظهر لإنشاد الطقسى بمجرد أن انتظمت العبادات والكهانة فى مقدس عام، وكان لهيكل سليمان فرقة من المنشدين فى بداياته الأولى. وبعد السبى ازداد أعضاء فرقة إنشاد لهيكل أهمية وتقديرًا، واهتمام كاتب أخبار الأيام بالموسيقى الدينية معروف.

والمزامير كتاب الترانيم أو كتاب الأدعية فى الهيكل الثانى، ويضم بضع ترانيم لقسية ترجع لعصر المملكة. ويوضح نص المزامير أن المزامير كانت تستعمل فى لعبادة؛ فبعضها يشير إلى طقس (قربان فى العادة) يؤدى وهى تُنشد (المزامير ٢٠: ٤ ٢٦: ٥ و٢٧: ٦ و٦٦: ١٣-١٥ و٨١: ٤ و١٠٧: ٢٢ و١١٦: ١٧) ويتحدث بعض آخر منها عن الهيكل الذى كانت تُنشد به (المزامير ٤٨ و٦٥ و٩٥ و٩٦ و١١٨ و١٣٤ و١٣٥). كانت «المزامير التدريجية» والمزمور ٨٤ أناشيد للزيارات المقدسة. ومن ناحية خرى يصعب التمييز بين الأدعية الفردية والجماعية أو بين الأدعية الخاصة الطقسية؛ فالمزامير المروية على لسان فرد تكتب أحيانًا لتستعمل فى قداسات لهيكل، وعدِّل بعض آخر منها للاستعمال الطقسى بإضافة تسابيح. وبصورة عامة يست لدينا معلومات تكفى لتحديد المراسم أو الأعياد التى كانت تنشد فيها هذه

المزامير. ويمكننا بالطبع أن نخرج بافتراضات من المضمون العام للمزامير ولكن هذا يظل ضربًا من الحدس؛ ويمكن الاستعانة بالمعلومات الواردة بعناوين المزامير إلا أن هذا لا يصلح إلا فى عصر متأخر للغاية. فالعنوان العبرى للمزمور ٩٢ يقول إنه مزمور للسبت، والعناوين اليونانية للمزامير ٢٤ و٤٨ و٩٣ و٩٤ تقول إنها تُنشد فى سائر أيام الأسبوع. والمزمور ٣٠ لعيد التكريس (حسب النص العبرى) والمزمور ٢٩ كان ينشد فى عيد المظال (حسب النص اليونانى).

وأية مناقشة للدوافع التى تدعو الشعب للصلاة أو لتيمات دعائه تعد جزءًا من اللاهوت التوراتى، إلا أن دراسة مؤسسات العهد القديم لابد أن تتناول القواعد التى تحكم مكان الصلاة وتوقيتها والوضع الذى يجب اتخاذه فيها.

(ب) **مكان الصلاة وتوقيتها.** كان بنو إسرائيل يصلون عادةً فى الهيكل أى فى ساحات الهيكل ميممين وجوههم نحو المقدس (المزامير ٥: ٨ و٢٨: ٢ و١٣٨: ٢). وبعد السبى تحول اتجاه اليهود خارج أورشليم إلى المدينة المقدسة وشطر الهيكل (الملوك الأول ٨: ٤٤، ٤٨). وكان دانيال يصلى فى غرفته المرتفعة من نافذة تواجه أورشليم (دانيال ٦: ١١). وهى عادة حرمتها اليهودية اللاحقة وكانت تتحكم فى اتجاه المعابد.

والمزمور ٤ صلاة مسائية، والمزمور ٥ صلاة صباحية. وكانت يهوديت تصلى ساعة تقديم قربان البخور فى الهيكل (يهوديت ٩: ١). وكان دانيال يصلى ثلاث مرات فى اليوم (دانيال ٦: ١١)، وينبئنا المزمور ٥٥: ١٨ بأن بنى إسرائيل كانوا يصلون «مساءً وصباحًا وظهرًا». ومع ذلك فهذه النصوص متأخرة وتتحدث عن صلاة خاصة. وفى هذا العصر اللاحق كان يقام بالهيكل قداسان كل يوم: أحدهما فى الصباح والآخر فى المساء، وبالتالى توقف ربط أحكام الصلاة الخاصة بالعبادة فى الهيكل.

ويبدو أن بعض النصوص يشير إلى أن بنى إسرائيل كانوا يصلون وهم وقوف؛ صموئيل الأول ١: ٢٦ مثلاً والملوك الأول ٨: ٢٢ وإرمياء ١٨: ٢٠ كلها تستعمل لفعل 'عَمَدَ' ومعناه الشائع «وَقَفَ منتصبًا أو تعامَدَ». وهناك نصوص عديدة تبين ن هذه كانت العادة فى عصور العهد الجديد. ومع ذلك فالفعل 'عَمَدَ' قد يعنى كان» قدام الرب دون الإشارة ضمنًا إلى الوقوف. وفى أخبار الأيام الثانى ٦: ١٣ نجد ن سليمان صنع منبرًا «ووقف عليه ثم جثا على ركبتيه». وربما أيضًا كان بنو سرائيل يغيرون اتجاههم فى الصلاة حسب النوايا التى يصلون بها. وكان طقس لتكفير فى نحميا ٩: ٣-٥ (أعاد كتابته كاتب أخبار الأيام) يبدأ بتلاوة لسفر لشريعة كان الناس يقومون (وَيَّقومو) فى أثنائها؛ ثم يسجدون (مِشتَحَويم) يعترفون بخطاياهم إلى أن يأمرهم اللاويون أن «قوموا» (قومو)؛ ثم ينشدون زمورًا (انظر أيضًا الملوك الأول ٨: ٥٤-٥٥). إلا أن المقصود بالاتجاه المعتاد فى لصلاة التعبير عن الخضوع والتسليم قدام الرب؛ «هَلُمَّ نَسْجُدُ وَنَرْكَعُ وَنَجْثُو أَمَامَ لرَّبِّ خَالِقِنَا» (المزامير ٩٥: ٦). وكان الرجال يصلون وهم ركوع (الملوك الأول ٨: ٥٤ أشعياء ٤٥: ٢٣ ودانيال ٦: ١١) وأيديهم مرفوعة إلى السماء (الملوك الأول ٨: ٢٢، ٥٤ المزامير ٢٨: ٢ وأشعياء ١: ١٥ والمراثى ٢: ١٩). وأحيانًا كانوا يركعون ويسجدون اضعين جباههم على الأرض (المزامير ٥: ٨ و٩٩: ٥، ٩، إلخ). وأخذ الوثنيون عنهم لأوضاع نفسها فى صلاتهم لآلهتهم (الخروج ٢٠: ٥ والتثنية ٤: ١٩ والملوك الأول ١: ١٨ والملوك الثانى ٥: ١٨، إلخ). وكانت هذه الأوضاع جزءًا من المجاملات لمعتادة للملك أو لمن يرغب المرء فى تكريمه (صموئيل الأول ٢٤: ٩ وصموئيل ثانى ٩: ٨ والملوك الأول ٢: ١٩ والملوك الثانى ١: ١٣ و٤: ٣٧ وإستير ٣: ٢، إلخ).

ومن التسميات الأكثر تداولاً للصلاة الفعل 'هِتپلّيل' والاسم 'تهلاه'. والجذر نفسه فى العربية معناه «ثَقَب» و «قَطَع»، لذا ذهب البعض إلى أن التسميات العبرية بقايا عادة قديمة؛ بعبارة أخرى كان بنو إسرائيل ينكأون جروحًا على أبدانهم (كما كان أنبياء البعل يفعلون على الكرمل: الملوك الأول ١٨: ٢٨) حتى تكون صلاتهم أوقع وأشد أثرًا. وفى مقابل ذلك نشير إلى أن نص الملوك يستعمل فعلاً آخر وأن معنى الجذر أوسع بكثير حتى فى العربية. ويبدو أن الجذر فى العبرية معناه «قرّر، حكم، تشفع» (انظر التكوين ٢٠: ٧ وصموئيل الأول ٢: ٢٥). إذن فالصلاة تعنى التشفع ومن يصلى نيابة عن الناس أو عن أحدهم شفيع أو وسيط؛ وقد يكون شخصًا مقدسًا أو تم تقديسه كأن يكون ملكًا أو نبيًا أو كاهنًا. ولكن بغض النظر عن المعنى الأساسى للجذر فإن لفظى 'هِتپلّيل' و 'تهلاه' أصبح معناهما «صلّى» و «صلاة» على التوالى. وكانت الصلاة فى العهد القديم توجه إلى الرب مباشرةً دون الرجوع إلى أى وسيط سماوى. ولم تنشأ فكرة وساطة الملائكة لصالح البشر إلا بعد السبى حين بدأت عقيدة الملائكة فى النمو؛ وظهرت الفكرة على استحياء فى بادئ الأمر (أيوب ٥: ١ و٣٣: ٢٣-٢٤ وزكريا ١: ١٢)، ولكنها ازدادت وضوحًا فى طوبيا (١٢: ١٢) حيث يقول رافائيل: «إنك حين كنت تصلى أنت وسارة كنتُ أنا أرفع صلاتك إلى مجد الرب وكنت أنا أتلوها» (انظر أيضًا ١٢: ١٥ حسب أحد النسخ اليونانية المنقحة). وأكدت الأسفار الخارجية لليهودية على هذه العقيدة وترددت فى العهد الجديد (رؤيا يوحنا ٨: ٣). ولم يرد ذكر وساطة قديس إلا مرة واحدة فى المكابيين الثانى ١٥: ١٤ حيث «يكثر إرمياء من الصلوات لأجل الشعب والمدينة المقدسة».

. طقوس التطهر ورفع القداسة

ٰن هناك ارتباط وثيق فى عقليات القدماء بين مفهوم النجاسة الطقسية وفكـرة تكريس للرب. وكانت فى الأشياء النجسة وفى الأشياء المقدسة قوة كامنـة غامـضة مخيفة، وكانت هاتان القوتان تسريان على كل ما يتصل بهما من أشياء أو أشـخاص ا لامسوهما وهم فى حالة تحريم. فالنجس والمقدس سواء، «لا يمـسان». وهاتـان فكرتان البدائيتان نجدهما فى العهد القديم؛ فمن التشريعات ما يحرم على البشر لامسة تابوت العهد ومنها ما يحرم عليهم ملامسة الجثة؛ وعلى الأم أن تتطهر بعد ولادة لأنها تنجست؛ وعلى الكاهن أن يغير ثيابـه بعـد القربـان لأنـه يجعـل منـه خصًا مقدسًا. إلا أن هذه النجاسة ليست تشوهًا ماديًا أو معنويًا، وهذه القداسـة يست فضيلة معنوية؛ بل هما «حالتان» أو «وضعان» على البشر أن يخرجـوا منهمـا ى يعودوا إلى الحياة العادية.

والكتاب المقدس يصف هذه المحرمات وطقوس التطهر ورفـع القداسـة؛ وهنـا تحتفظ ديانة بنى إسرائيل ببعض العادات شـديدة القـدم. ومـن الغريـب أن هـذه عادات دخلت التشريع الكهنوتى وهو أحدث أجزاء التوراة واندمجت فيه؛ ولكنـه ى الرغم من الاحتفاظ بالطقوس أضفى عليها معنى جديد. فساعدت على فـصل ى إسرائيل عن العالم الوثنى من حولها وعلى غرس فكرة قدسـية يهـوه المتـسامية كرة القدسية التى أمر شعبه المختار بمراعاتها. لذا ففى التجميـع النهـائى لـسفر لاويـين وضـع تـشريع الطهـارة (اللاويـين ١١-١٦) إلى جانـب تـشريع القداسـة للاويين ١٧-٢٦)؛ فهما الجانبان السلبى والإيجابى من تلك القداسة التى قضى بها ب.

(أ) القرابين والاغتسال. تحتل القرابين مكانًا مهمًا فى طقوس التطهر ورفع القداسة؛ فبعد الولادة كان على المرأة أن تقدم محرقة وقربان خطيئة (اللاويين ١٢: ١-٨)؛ وكان على الأبرص فى تطهره أن يقدم قربان عوض (أو قربان خطيئة) ومحرقة (اللاويين ١٤: ١٠-٣٢)؛ وكان على الرجال والنساء أن يقدموا محرقة وقربان خطيئة بعد كل نجاسة جنسية (اللاويين ١٥: ١٤-١٥، ٢٩-٣٠) . والنذير إذا تنجس بملامسة جثة كان عليه أن يقدم قربان خطيئة ومحرقة وقربان عوض (العدد ٦: ٩-١٢)، وإذا انتهت المدة التى يشملها نذره فعليه قربان خطيئة ومحرقة وقربان عوض (العدد ٦: ١٣-٢٠).

وكانت هناك طقوس أخرى أيضًا للتطهر أو رفع القداسة بعضها يرتبط بالقرابين وبعضها الآخر لا يرتبط بها. وسبق أن ذكرنا أن النجس والمقدَّس كلاهما كان يؤثر على كل من يلامسه، وكان من الطبيعى أن «يغسلا» من آثار هذه الملامسة. وهكذا فالكاهن الذى يتولى العبادات مثلاً إذا لامس نجاسة كان عليه أن يغتسل قبل بدء القداس حتى يدخل نطاق المقدسات بأمان (الخروج ٢٩: ٤ و٣٠: ١٧-٢١ واللاويين ٨: ٦ و١٦: ٤). وتقضى تشريعات الطهارة بضرورة غسل الأوانى أو الثياب أو الأشخاص بالماء إذا تنجسوا بملامسة شىء نجس (اللاويين ١١: ٢٤-٢٥، ٢٨، ٣٢، ٤٠ و١٥ مواضع متفرقة و٢٢: ٦). إلا أن الماء كان يستعمل أيضًا لغسل ما لامس شيئًا مقدسًا؛ فاللحم الذى يقدم قربانًا كان على أعلى درجات القداسة وبالتالى فالوعاء المعدنى الذى يغلى فيه قُضى بغسله وشطفه بالماء؛ وإن كان وعاء فخاريًا يكسر (اللاويين ٦: ٢١). وفى يوم الغفران كان على كبير الكهنة أن يغير ثيابه ويغسل كل جزء من بدنه بعد الخروج من قدس الأقداس؛ وكذلك من اقتاد كبش الفداء إلى

الصحراء ومن أحرق الأضاحى المقدمة كقربان خطيئة كان على كل منهما أن يغير ثيابه ويغتسل (اللاويين ١٦: ٢٣-٢٨). وقضى على من شارك فى طقس العِجلة الحمراء أن يتبع هذه القواعد أيضًا (العدد ١٩: ٧-١٠، ٢١). ومن شارك فى حرب مقدسة كان «يتطهر» بحمل السلاح، وحتى الغنائم التى يغنم كانت مقدسة؛ ولكى يعودوا إلى الحياة العادية كان على المقاتلين والغنائم على السواء أن يتجردوا من القداسة، والمدة التى قضى بها لهذا الطقس سبعة أيام. فكان المقاتلون والأسرى يمكثون خارج المخيم لسبعة أيام يغسلون فيها ثيابهم ويتطهرون. كما كانوا يغسلون كل متاع من جلد وكل منسوج وخشبى؛ أما الأشياء المعدنية فتدخل النار قبل أن تغسل (العدد ٣١: ١٧-٢٤).

(ب) **رماد العِجلة الحمراء.** فى النص الأخير (العدد ٣١: ١٦-٢٤) قضى بغسل المعدن «بماء النجاسة» (ʼمِى مِضّاهʻ: حرفيًا «ماء الميضة»)، وكان هناك طقس خاص لإعداده (العدد ١٩: ١-١٠). وقضى بذبح عجلة حمراء لا شية فيها ولم تطق النير خارج البلدة («خارج المخيم» فى النص لأنه يعزو التشريع لعصر التيه)؛ وكان يقوم بذبحها رجل من عامة الناس بحضور كاهن. ثم تحرق الجثة، وفى أثناء احتراقها يلقى الكاهن فى النار بخشب أَرز وزوفا وقرمزًا؛ ثم يُجمع الرماد ويحفظ فى مكان طاهر طقسيًا. وكان ماء النجاسة يُعدّ بوضع بعض من هذا الرماد فى إناء ويصب عليه ماء جارٍ، أى ماء يؤخذ من نبع أو جدول مباشرةً. ومن المؤكد أن هذا الطقس نشأ فى بيئة وثنية والأرجح أنه كان فى الأصل طقسًا سحريًا؛ فالعديد من الشعوب تعتبر الأحمر لونًا يحمى ويدرأ الشر ويعصف بالأرواح الشريرة؛ ورماد الحيوانات يستعمل عادةً فى الطهارات الطقسية كما يستعمل الماء الجارى فى رفع النجاسة. إذن

فالطقس ذو أصل قديم ودخل اليهوية وجاء دور الكاهن ليجعل منه شعيرة شرعية؛ ولم يكن له فى الأصل صلة بالقربان ولكنه رُبط بقربان خطيئة (التسمية نفسها ترد فى العدد ١٩: ١٧ وانظر الفقرة ١٣ وقارن العدد ١٩: ٤ و٨ باللاويين ١٦: ٢٧-٢٨).

كان هذا الماء يستعمل فى التطهر؛ فكان يرش على من لامس جثة أو عظامًا أو قبرًا؛ كما كان يستعان به فى تطهير بيت الميت وأثاثه (العدد ١٩: ١١-٢٢). ولا يرد لهذا الماء ذكر خارج هذا النص إلا مرة واحدة فى نص سبقت الإشارة إليه (العدد ٣١: ٢٣) حيث فُرض لتطهير ما نُهب فى حرب مقدسة؛ ولكن يبدو أنه إضافة فى هذه الفقرة حيث لا يضيف للسياق شيئًا ذا بال. ومن الغريب أن ماء النجاسة هذا لا يرد له ذكر فى سائر النصوص التى تشير إلى النجاسة الناجمة عن ملامسة جثة ميت؛ فتشريع القداسة يقضى بالغسل ولكن بماء عادى (اللاويين ٢٢: ٤-٦) وتشريع النذير يقضى بطقس معقد ولكنه لا يشير إلى ماء النجاسة (العدد ٦: ٩-١٢). ومن ناحية أخرى فالنصوص القديمة التى تصف الطقوس الجنائزية لا توحى بأن ملامسة الجثة تؤدى لنجاسة (انظر التكوين ٤٦: ٤ و٥٠: ١). من ثم فهناك تناقض بين الطقس الخاص برماد العجلة الحمراء واستعمال ماء النجاسة؛ ويبدو أنه طقس قديم ظل حيًا جنبًا إلى جنب مع الديانة الرسمية؛ ولم يكن جزءًا من حياة الناس العادية، ولكنه فى النهاية ضُم إلى التشريع الكهنوتى فى حقبة متأخرة.

(ج) **طقس البرص.** يثير طقس البرص (ويشغل إصحاحين طويلين من تشريع الطهارة: اللاويين ١٣-١٤) مشكلة مشابهة. فاللفظ العبرى الذى يرد فى الترجمات الحديثة بمعنى «البرَص» 'صَرَعات'، إلا أن المرض الذى يدل عليه ليس ما نسميه حاليًا البرص أو لا يدل على البرص وحده. فالـ 'صَرَعات' ينطبق على أمراض جلدية

عدة ورد وصف أعراضها فى اللاويين ١٣: ١-٤٤؛ وهى ليست أعـراض مـا نـسميه بالبرص Elephantiasis Graecorum، والأمراض التى ورد وصـفها قابلـة للـشفاء. وكان القرار للكاهن ما إذا كان أحد الناس مصابًا بهذا «البرص»، وكان قـراره لا كطبيـب بل كمفسر «للشريعة». وكان «الأبرص» نجسًا ويعزل عن قومه ويجبر على العيش على مسافة من البلدة (انظر النص المبكر نسبيًا فى الملوك الثانى ٧: ٣) إلى أن يبرأ.

وكان القرار للكاهن أيضًا عندما يبرأ المريض (اللاويـين ١٤: ٣ وانظـر مـتى ٨: ٤ ومقابلهما فى لوقا ١٧: ١٤). ولكن كان على الأبرص قبل أن يعود إلى الحيـاة العاديـة أن يمر بطقس تطهر. فيتم ملء إناء ماءً من نبع أو من جدول، ثم يُذبح طـير فـوق الإناء حتى يراق دمه فى الماء، ثم يغطّس طير آخر فى المـاء حيًـا، ويـضاف إلى المـاء خشب الأرز والزوفا والقرمز، ثم يطلق الطير الحى فى الهواء، ثم يرش الأبرص بالماء ويعلن تطهره. وبعد سبعة أيام يحلق كل شعر بدنه ويغسل ثيابـه ويغتـسل وبـذلك يتطهر (اللاويين ١٤: ٢-٩).

ويواصل النص قائلاً: فى اليوم الثامن عليه أن يقدم قربان عوض وقربان خطيئة ومحرقة. وكان الكاهن يحصل على دم قربان العوض ويمسح به الأذن اليمنى للمريض الذى شفى وإبهامه الأيمن وإصبع قدمه اليمنى الكبير؛ ثم يمسح الأعـضاء نفـسها بالزيت ويصب ما تبقى من الزيت على رأس المريض الذى شفى (اللاويـين ١٤: ١٠-٣٢). وقُـضى بـالطقوس نفـسها فى تنـصيب كبـير الكهنـة (الخـروج ٢٩: ٢٠-٢١ واللاويين ٨: ١٢) إلا أن الغرض منها فى اللاويين ١٤ التطهير لا التقديس. وكان الدم يستعمل بالطريقة التى يستعمل بها فى قـرابين التكفـير. ويمكـن مقارنـة طقـوس المسح بطقس «تطهير الجبهة» الذى ورد ذكره فى عقود الرافدين لعتق العبيد؛ وهناك

مثال موازٍ فى نص من راس شمرة يسجل عتق أمة ورد فيه: «سكبَت الزيت على رأسها وأعلنَت طهارتها».

والإصحاح ١٤ من سفر اللاويين مزيج من طقسين أحدهما (ف ٢-٩) من أصل قديم، وأمراض الجلد الكريهة والمعدية تسببها روح شريرة وبالتالى فلابد من مطاردة هذه الروح. وهنا تطالعنا من جديد بعض سمات طقس العجلة الحمراء؛ فلما كان الأحمر لونًا يفزع الأشرار كان يستعمَل ماء يميل لونه للحمرة ومعه قرمز؛ ولخشب الأرز والزوفا والماء الجارى تأثير تطهيرى؛ وحين يحلِّق الطير فى الهواء يحمل معه الشر. والسبب فى الحكم بحلق شعر البدن أنه يحمل آثار المرض (اللاويين ١٣: ٢-٤٤ مواضع متفرقة). والطقس الثانى (اللاويين ١٤: ١٠-٣٢) يطبق على الأبرص القواعد اللاوية الخاصة بقرابين التكفير؛ ومع ذلك فهو يشتمل على عنصر لا يأتى من طقس الكفارة أى المسح بالزيت، ولكن سبق أن رأينا أن هذا الطقس كان يطبق فى ظروف مماثلة عند جيران بنى إسرائيل.

ولم يكن البشر وحدهم يتعرضون «للبرص»؛ فكان العفن الفطرى على الثياب أو المنسوجات أو المنتجات الجلدية يسمى «برص»، وبالتالى كانت الأشياء تتنجس. وهنا أيضًا كان القرار للكاهن بعزل الأشياء. وإذا ظهرت علامات انتشار الفساد أو لم تختف بعد الغسل كان الشيء يحرق؛ وإذا اختفت العلامات بعد الغسلة الأولى يُغسل الشيء مرة أخرى وتعلن «طهارته» (اللاويين ١٣: ٤٧-٥٩). وكانت الخيل أيضًا تصاب «بالبرص»؛ وإذا غطى الجدران الملح الصخرى أو الطحالب فقد تكون مصابة «بالبرص» أيضًا (اللاويين ١٤: ٣٣-٥٣)؛ وإذا قرر الكاهن ذلك كانت الأحجار تنتزع والجدران تكشط؛ وإذا واصلت علامات البرص انتشارها يهدم

البيت، أما إذا اختفت تعلَن طهارة البيت. ولكن فى كلتا الحالتين كان لا بد من التكفير عن «خطيئة البيت» ويطبق عليه الطقس نفسه الخاص بطهارة الأبرص (اللاويين ١٤: ٢-٩).

كل هذه الأحكام على اختلافها شواهد على مفاهيم شديدة البدائية؛ فهى بقايا طقوس خرافية قديمة. ومع ذلك فليس ثمة إشارة إليها فى نصوص ما قبل السبى، كما أنه ليست هناك إشارة إلى استعمال ماء النجاسة فى سنوات ما قبل السبى. وليس هناك سوى استنتاج واحد مرجح وينطبق على كافة تشريعات الطهارة فى اللاويين ١١-١٦: فبعد السبى ازداد اليهود وعيًا بالحاجة إلى الطهارة، وأصبح الخوف من النجاسة هاجسًا يفزعهم؛ لذا ضاعف كتّاب التشريع الكهنوتى من حالات النجاسة ووصفوا كل علاج صحيح لها؛ فاستعاروا مواد من كل صوب وأدخلوا فى النسق اللاوى خرافات شعبية وفرضوا عديدًا من الأحكام حتى صار التشريع أعقد من أن يطبق. وأوغلت يهودية ما بعد التوراة إلى أبعد من ذلك. فكان الطقس فى البداية يهدف إلى التعبير عن قداسة الرب وشعبه ولكنه تحول إلى نسق ضيق من الشكليات أو قيد ثقيل لا يطاق؛ وما كان يمثل حماية تحول إلى نير من حديد. وتوعد يسوع الكتبة والفريسيين لوضعهم قيودًا ثقيلة على أعناق الناس (متى ٢٣: ٤) وحرم عليهم دخول ملكوت السموات (متى ٢٣: ١٣). وأعلن أن النجاسة الوحيدة نجاسة الخلُق (متى ١٥: ١٠-٢٠)، وقال بولس الرسول «لَيْسَ شَيْءٌ نَجِسًا بِذَاتِهِ» (رسالة رومية ١٤: ١٤).

٣. طقوس التقديس

(أ) **ملحوظات عامة.** ترتبط فكرة التطهر فى أذهان بنى إسرائيل بفكـرة التقـديس أو النذر، واللفظان اللذان يعبران عن الفكرتين يمكن استعمالهما كمترادفين. لكن هناك فارقًا بينهما؛ فالمقصود بالتطهر إزالة ما يعوق الإنسان عن التقرب إلى الـرب. أما التقديس فإما إعداد الإنسان للقاء الرب أو ناجم عن اتصال بالرب عن قـرب. ويعبر التطهر عن الجانب السلبى، بينا يعبر التقديس عن الإيجابى. وكل مـا يتـصل بالرب مقدس، ومن ثم فلا شىء يمكـن أن يخـترق النطـاق الإلـهى مـا لـم يكـن «تقدس» أولاً، أى ما لم يكن انسحب من النطـاق الدنيـوى. لذا فالفعـل 'قِـدّيش' ومعناه الحرفى «قَدَّسَ» يمكن ترجمته بمعنى «نَذَرَ».

ولم يكن النذر يستوجب بالضرورة أداء طقس خاص؛ فأى فعل يُدخل الإنـسان أو الشىء فى اتصال بالرب أو بالعبادة الإلهية ينذُر هذا الشخص أو الشىء تلقائيًـا. وكان المشاركون فى أية حرب مقدسة «منـذورين»، ومـا ينهبـون كان يُنـذر للـرب؛ ويُنذر الكهنة بمجرد الشروع فى ممارسة مهام مناصبهم؛ وخيمة الـصحراء والهـيكل مقدسان لمجرد أن الـرب يـسكنهما؛ وأثاثهمـا مقـدس لأنـه يـساعد على العبـادة؛ والأضاحى والتقدمات مقدسة لأنها مقدمة للرب. وهناك قدر من التحـريم يـنجم عن هذا النذر، إلا أن هذا التحريم لا يؤدى إلى النذر- فهو نتيجة للنذر لا سـبب فيه. والأشياء والأشخاص المنذورون للـرب لا يدنـسون. وكان المحـاربون ملـزمين بكبح جماح النفس (صموئيل الأول ٢١: ٦ وصموئيل الثانى ١١: ١١)؛ وليس لأحد أن يتربح مما يُنهب فى حرب مقدسة (يشوع ٦: ١٨ وما بعدها وصموئيل الأول ١٥: ١٨-١٩). وكان الكهنة يخضعون لقواعد صارمة فيما يتعلق بالطهـارة (اللاويـين ٢١: ١-

٨)؛ والذبائح القربانية والتقدمات والعشور «مقدسات» بل «أقدس المقدسات» ولا بد من تدميرها أو أكلها فى ظروف خاصة ومن قبل أشخاص بعينهم (اللاويين ٢: ٣، ١٠، إلخ والعدد ١٨: ٨-٩ وحزقيال ٤٢: ١٣).

فى الحالات التى أشرنا إليها لتونا ينتج النذر عن اتصال ما بالنطاق الإلهى؛ ولكن فى حقبة متأخرة من تاريخ بنى إسرائيل فُرضت طقوس خاصة لمناسبات بعينها بهدف النذر. وسبق أن تناولنا طقس ما بعد السبى لنذر كبير الكهنة وأوضحنا أنه كان يشمل التطهر والإلباس والمسح بزيت الميرون المعد خصيصًا. وتقضى هذه النصوص المتأخرة نفسها بمسح المقدِس والمذبح وكل الأثاث المقدّس بهذا الزيت المقدّس (الخروج ٣٠: ٢٦-٢٩ و٤٠: ٩-١١ واللاويين ٨: ١٠).

وفى عصر المملكة كان هذا المسح السمة الأساسية فى طقس التتويج؛ وهو المسح الذى كان يجعل الملك شخصًا مقدّسًا. وكانت علامة هذا النذر الـ 'نِزِر' الذى يرتديه الملك (صموئيل الثانى ١: ١٠ والملوك الثانى ١١: ١٢ والمزامير ٨٩: ٤٠)؛ كما كانت حلية تثبت بعمامة الكاهن، وهى حلية تماثل الـ 'صِص' أى الصفيحة الذهبية التى يضع على جبهته (الخروج ٣٩: ٣٠ واللاويين ٨: ٩). وقد نتذكر أيضًا أن الترجمة الصحيحة للفظ 'نِزِر' ليست «إكليلاً» بل «علامة النذر».

والجذر 'نزر' معناه الأساسى «فَصَلَ» عن الاستعمال الدنيوى؛ كما يعنى «جعله محرَّمًا» بمعنى «نَذَرَ». ومن هذا الفعل اشتق الاسم 'نَزير' بمعنى المنذور للرب. وهناك مرادف لـ 'نزر' ويكتب 'ندر' ومنه اشتق الاسم 'نِدِر' ومعناه «النذر» أى تكريس الشىء أو المرء للرب. ونظرًا للتقارب الشديد بين هذه المسميات فإننا سنتناول هنا النذر والنذير.

(ب) **النذور**. النذر (نِدِر) الوعد بإعطاء الرب شخصًا أو شيئًا أو تكريسه له، كالعُشر (التكوين ٢٨: ٢٠-٢٢) أو قربان (صموئيل الثانى ١٥: ٨) أو ما نُهب فى حرب (العدد ٢١: ٢) أو شخص (القضاة ١١: ٣٠-٣١ وصموئيل الأول ١: ١١). والنذر فى كل هذه الحالات وعد مشروط بإعطاء الرب شيئًا إذا ما أسدى معروفًا ما أولاً؛ فوعد يعقوب أن يؤدى ليهوه عُشرًا إذا ما أوصله بيته سالمًا آمنًا؛ ووعد يفتاح بذبح شخص وتقديمه قربانًا إذا ما وهب النصر؛ ووعدت أنّا بنذر وليدها للرب إذا ما وهبها ولدًا. والغرض من هذه النذور تعزيز الدعاء بإبرام عقد مع الرب. وكل النذور فى العهد القديم تبدو من هذا النوع حتى حين لا يُذكر الشرط صراحةً، ما يبرر التفرقة التى سبق أن أشرنا إليها بين قرابين «النذر» والقرابين «الطوعية». إلا أن بعض نصوص سفر اللاويين (٧: ١٦-١٧ و٢٢: ١٨-٢٣) بل التثنية أيضًا (١٢: ٦، ١١، ١٧) غير واضحة فى هذه التفرقة؛ كما أن هناك بعض العبارات العامة فى المزامير (٥٠: ١٤ و٦١: ٩ و٦٥: ٢) تدل على أن النذور تحولت بمرور الزمن إلى ما يشبه الوعود البسيطة وأنها لم تكن مشروطة بإسداء معروف من قبل الرب. وسنتطرق بعد قليل لنذر النذير، وهو ما كان فى صيغته النهائية وعدًا غير مشروط لا شك.

وبمجرد أن يُنذر النذر كان الإنسان ملزمًا بالوفاء به (العدد ٣٠: ٣ والتثنية ٢٣: ٢٢-٢٤)؛ ومن الأفضل ألا ينذر المرء نذرًا إن لم يكن بوسعه أن يفى به (الجامعة ٥: ٣-٥). ومن النذور ما كان حرامًا؛ فلم يكن يحل نذر أبكار الماشية ليهوه لأنها له أصلاً (اللاويين ٢٧: ٢٦)؛ ولأن الرب مقدّس فالنذر بتكريس عائدات البغاء المقدّس له كان باطلاً (التثنية ٢٣: ١٩). وتضمن التشريع بضع بنود لنذور النساء؛ فنذر البكر يحق لأبيها أن يبطله؛ ونذر المتزوجة يحق لزوجها إبطاله، أما الأرملة

ئيب فتحل لها النذور (العـدد ٣٠: ٤-١٧). والنـذر يفـرض على صـاحبه التزامًـا
لرًا إلا أن هذا الالتزام لم يكن يوفى بدقة، وكان يحل للمرء أن يستعيض عن هذا
لتزام بالمال، والفئات بأدق تفاصيلها محددة فى تشريع اللاويـين المتـأخر (٢٧: ١-
).

.) النـذير. يمكن لأى شخص رجلاً كان أو امـرأة أن ينـذُر نفـسه للـرب لفـترة
ـدة فيما يعرف بنذر النـذير، ووردت أحكامـه بـسفر العـدد ٦: ١-٢١. وفى فـترة
كريس هذه كان على الـ 'نَزير' أن يمسك عن الخمر وكل المشروبات المخمرة وعن
ـ شعره وأن يتحاشى ملامسة أية جثة. فإن مات أحد الناس فى حضوره تنجس
ـحتم عليه أن يحلق شعر بدنه وأن يقدم حمامة قربـان خطيئـة وأخـرى محرقـة
ـلاً قربان عوض؛ وبعد ذلك يبدأ من جديـد فى العـيش كنـذير لإتمـام الفـترة
ـلة من جديد دون احتساب ما مضى من الفترة السابقة. وفى نهايـة الفـترة كان
ـيه أن يقدم محرقة وقربان خطيئة وقربان توحد؛ وبعد هذا الطقس كان النـذير
ـجرد من قدسيته» ويعود إلى الحياة العادية ويحل له أن يعاقر الخمر من جديد.

ـمن المؤكد أن هذه العادة كانت معروفة فى عصور العهـد الجديـد. فـأتم بـولس
ـسول نذرًا من هذا النوع فى كنخِريا (أعمال الرسل ١٨: ١٨)، وأتمه مرة أخرى مع
ـعة نـذراء آخـرين فى هـيكل أورشـليم (أعمـال الرسـل ٢١: ٢٣-٢٤). وفى عـصر
ـابيين كان من المشكلات التى عرضت أن النذراء لم يتمكنـوا مـن أداء طقـوس
ـاء نذرهم لأن الهيكل تدنس (المكابيين الأول ٣: ٤٩-٥١).

ـلا يشير تشريع العدد إلا إلى عادة قديمة ويوفقها مع الطقس اللاوى. كما يحـط
ـئًا كان فى الأصل نذرًا مدى الحياة إلى نذر مؤقت. وفى عامـوس ٢: ١١-١٢ ورد أن

الرب كان له أنبياء ونذراء فى بنى إسرائيل، إلا أن الناس دفعوا النذراء إلى معاقرة الخمر ومنعوا الأنبياء من أن يتكلموا. والنذير فى هذا النص ليس من نذرِ نذرًا، بل شخص ذا طبيعة وهبها له الرب، وهى حالة تستمر مدى الحياة وتنتج عن نداء من الرب. فالنذير من نذر الربُ لنفسه أى عزله الرب عن نطاق المدنسات (حسب المعنى الأساسى للفظ). والرموز الخارجية لهذا العزل تكمن فى كل ما حرّم على النذير؛ ولم يرد هنا فى عاموس سوى الإمساك عن معاقرة الخمر، أما فى العدد ٦: ٣-٤ فيمتد التحريم لكل ما ينتج الكرْم.

والحكاية القديمة الوحيدة التى تتحدث عن نذير حكاية شمشون، والنذر فيها أيضًا يدوم مدى الحياة وناجم عن نداء إلهى. وحتى قبل مولده كان على أمه أن تمسك عن معاقرة الخمر والمشروبات المخمرة لأن الطفل الذى ستحمل سيكون «نذير الرب»؛ وكان على شمشون نفسه أن يتبع الحكم نفسه «لاَ يَعْلُ مُوسَى رَأْسَهُ» لأنه كان «لأَنَّ الصَّبِي يَكُونُ نَذِيرًا لِلهِ مِنَ الْبَطْنِ» (القضاة ١٣: ٤-٥، ٧، ١٣-١٤). وكان شعره الطويل علامة نذره (انظر العدد ٦: ٩، ١٨) ومصدر قوته المعجزة (القضاة ١٦: ١٧)؛ وكان الرب اختار شمشون ومنحه هذه القوة الخارقة ليجعله بطله وهو المعنى الذى يجب أن نضفيه على الصفة 'نَزير' حين تطلق على يوسف فى بركة يعقوب (التكوين ٤٩: ٢٦) وفى بركة موسى (التثنية ٣٣: ١٦). ويشير النص الأول ضمنًا وينص الآخر صراحةً على أن الشعر غير الحليق يمثل العلامة التى تميز النذير، وظل هذا ساريًا حتى آخر أمثلة وردت فى الكتاب المقدس (أعمال الرسل ١٨: ١٨ و٢١: ٢٣-٢٤). ونجد امتدادًا لهذا العرف فى إطلاق الصفة 'نَزير' على الكروم

ي لم تشذب فى سنة السبت أو اليوبيل، أى التى كان يسمح فيهـا للبـذور بـالنمو ن مانع (انظر اللاويين ٢٥: ٥، ١١).

وربما كان علينا أن نربط بحكاية شمشون الطقـوس القديمـة الخاصـة بـالحرب مقدسة؛ فكان المحاربون يُنذرون للرب، ومن القضاة ٥: ٢ (انظـر التثنيـة ٣٢: ٤٢) د ما يبرر التأكيد بأنهم كانـوا يطلقـون شـعرهم. ولـو كان هـذا أصـل التـشريع سرعان ما تطور إلى شيء مختلف. فوُهب صـموئيل للـرب طـول حياتـه ومـا كان وسى يمر فوق رأسه (صموئيل الأول ١: ١١)؛ ومع أن لفظ 'نَزيـر' غـير مـستعمل ن الواضح أن هذا معناه. ومع ذلك فإن صموئيل نُذر لخدمة الرب لا الحرب (مـا نشأ ربط هذه السمة بوصف صموئيل كقاضٍ وغازٍ لفلسطين: صموئيل الأول ٧: -١٤). كما أن نذر صموئيل نتج عن نذر نذرته أمه لا عن اختيار من الرب؛ وهنـا مكن أن نلمح أول ظهور لفكـرة النـذر الـتى صـارت فيمـا بعـد الـسمة المميـزة لنذيرية.

الفصل الخامس عشر

التقويم الدينى

كان لدى بنى إسرائيل كغيرهم من الشعوب عدد كبير من الأعياد ذات طابع دينى وإن لم يحتفل فيها بحدث دينى. ويذكر الكتاب المقدس بعضًا منها دون أن يورد تفاصيل عن طريقة الاحتفال. فكانت العائلة أو العشيرة تولم احتفالاً بأحداث مختلفة فى حياة الإنسان كفطام الطفل (التكوين ٢١: ٨) والزواج (التكوين ٢٩: ٢٢ وما بعدها والقضاة ١٤: ١٠ وما بعدها) والموت (التكوين ٢٣: ٢ وصموئيل الثانى ١: ١١-١٢، ١٧ وما بعدها و٣: ٣١وما بعدها) وغير ذلك. وكانت الحياة فى الريف تهيئ مناسبات أخرى للابتهاج (كجز صوف الغنم: صموئيل الأول ٢٥: ٢-٣٨ وصموئيل الثانى ١٣: ٢٣-٢٩ وانظر التكوين ٣٨: ١٢) وسنرى بعد قليل كيف كانت أعياد السنة الثلاثة الكبار ترتبط بأحداث من الحياة الرعوية أو الزراعية. وكانت الأحداث العامة مناسبات لإقامة الولائم كتتويج الملك أو النصر فى الحرب حيث كان يحتفل فيها بالغناء والرقص (الخروج ١٥: ١-٢١ وصموئيل الأول ١٨: ٦-٧)؛ وفى أوقات الكوارث القومية كان الشعب يصوم (زكريا ٧: ١ وما بعدها و٨: ١٩) وإنشاد المراثى (يوئيل ١-٢ وسفر المراثى). والأرجح أن العديد من الأعياد التى ينبغى أن نسجل هنا كان يحتفى بها فى مقادس بنى إسرائيل (انظر هوشع ٤: ١٥ و١٢: ١٢ وعاموس ٤: ٤-٥) إذ يندر أن نجد حكاية قديمة تلمح إلى أى منها، فكان هناك مثلاً حج من شكيم إلى بيت إيل (التكوين ٣٥: ١-٤) وكان هناك عيد ليهوه فى شيلوه

القضاة ٢١: ١٩-٢١ وانظر صموئيل الأول ١: ٣ وما بعدها). ولن نتناول هنا إلا أعياد التى ظلت لها مكانة مهمة لفترة طويلة؛ ومعلوماتنا عن هذه الأعياد أوفر نها أدرجت ضمن العبادات بهيكل أورشليم. وسنبدأ بوصف القدّاسات العادية تى كانت تقام بالهيكل، ثم نناقش التقاويم الدينية التى تحدد ترتيب الأعياد سنوية الكبرى.

قدّاسات الهيكل العادية

) **القدّاسات اليومية**. تقضى تشريعات الخروج ٢٩: ٣٨-٤٢ وفى العدد ٢٨: ٢-٨ تقديم حَمَلين كمحرقتين يوميًا: واحد فى الصباح والآخر فى المساء «بين العشاءين» ى عند الشفق. ويصاحب هذا القربان تقدمة من طحين معجون بالزيت وسكيبة ر. كما يفترض اللاويين ٦: ٢-٦ أن المحرقتين كانتا تقدمان يوميًا: واحدة فى صباح والأخرى فى المساء (انظر سيراخ ٤٥: ١٤). ويضيف الخروج ٣٠: ٧-٨ أن ذه القرابين تصحبها تقدمة بخور على مذبح العطور، ويقال إن يهوديت كانت صلى ساعة صعود تقدمة بخور المساء من الهيكل (يهوديت ٩: ١). وكان هذا القدّاس يومى يسمى القربان «الدائم» (تَميد: الخروج ٢٩: ٤٢ والعدد ٢٨ و٢٩ مواضع متفرقة وعزرا ٣: ٥ ونحميا ١٠: ٣٤)؛ وعندما يقول دانيال إنه «بطُل» فإن الكاتب يشير إلى اضطهاد أنطيوكس الشهير (دانيال ٨: ١١، ١٣ و١١: ١٣ و١٢: ١١) وينبئنا عزرا المكابيين كيف أعاده يهوذا المكابى. ويعزو كاتب أخبار الأيام الطقس إلى عصر ملكة (أخبار الأيام الأول ١٦: ٤٠ وأخبار الأيام الثانى ١٣: ١١ و٣١: ٣) ولكن من يؤكد أنه يرجع إلى عصر ما بعد السبى. ولا يورد حزقيال ذكرًا لمحرقة تقدم فى مساء (حزقيال ٤٦: ١٣-١٥) وهو ما يتفق وعرف ما قبل السبى. ويفرّق الملوك

الثانى ١٦: ١٥ (فى عصر آحاز) بين محرقة الصباح (عُلاه) وتقدمة المساء (مِنحاه). وهذه التقدمة المسائية (لاتزال تعرف بـ مِنحاه) إشارة إلى الوقت فى عزرا ٩: ٤-٥ ودانيال ٩: ٢١. وتدفعنا هذه النصوص إلى أخذ الـ 'مِنحاه' بمعناها الحرفى أى تقدمة نباتية حيث تدل على وقت ما فى المساء؛ والأرجح أن هذا معناها فى الملوك الأول ١٨: ٢٩، ٣٦ ولكن لابد أن هذا الوقت يسبق الغروب لأن القصة (الملوك الأول ١٨: ٤٠-٤٦) تضع مذبحة أنبياء البعل وصلاة إيليا وغمامة المطر وعودة آخاب إلى يزرعيل فى يوم واحد. وسبق أن أشرنا إلى أن توقيت القربان المسائى فى طقس ما بعد السبى تحدد بالشفق؛ أما فى عصور العهد الجديد فكان يتم تقديم الحَمَل فى منتصف العصر أى فى حوالى الثالثة (طبقًا ليوسفوس والمشنا) وهى ساعة وفاة يسوع على الصليب (متى ٢٧: ٤٦-٥٠ وما يقابلها).

(ب) **السبت**. سنخصص فصلاً خاصًا لدراسة السبت؛ أما هنا فلا يهمنا إلا التغييرات التى ترتبت عليه فى قدّاسات الهيكل اليومية. يقضى العدد ٢٨: ٩-١٠ بتقديم خروفين آخرين كل يوم سبت ومعهما 'مِنحاه' وسكيبة إضافة إلى المحرقتين اليوميتين. ولما كانت الذبائح والتقدمات والسكائب تماثل ما يقدم فى القدّاسات اليومية تمامًا فيبدو أن المحرقة اليومية تضاعفت عددًا فى السبت وحسب، ويفترض أن التقدمات كانت تقدم فى الساعات نفسها. وكان حزقيال يتطلع إلى طقس أكثر تكلفة؛ فيدخل الحاكم رواقًا يظل مغلقًا بقية الأسبوع. وتتألف محرقات السبت من سِتَّةُ حُمْلاَنٍ وَكَبْشٌ (حزقيال ٤٦: ١-٥). ولا ندرى كيف جرت العادة فى عصر المملكة، إلا أن قصة عثليا تبين أن حرس الهيكل كانوا يضاعَفون فى

ـم السبت»، ما يدل ضمنًا على تزايد عدد الوافدين للتعبد (الملوك الثانى ١١: ٥-٨ نظر حزقيال ٤٦: ٣).

ج) **الهلال**. يقضى طقس العدد ٢٨: ١٥ بتقديم محرقة تتكون من ثورين وكبش سبعة حملان فى أول يوم من كل شهر قمرى وتصحبها تقدمات وسكائب، كما يُقدم ـس قربان «خطية». وكان حزقيال يتمنى أن يقدم الحاكم فى ذلك اليوم ثورًا وحَملاً كبشًا (حزقيال ٤٦: ٦-٧).

وهذا العيد الذى يحتفى فيه بظهور الهلال كان عيدًا موغلاً فى القدم وورد ذكره ـع السبت وغيره من الأعياد فى أشعياء ١: ١٣-١٤ وهوشع ٢: ١٣. وكان يوم راحة لسبت (عاموس ٨: ٥) ومن ثم فهو يوم مناسب لزيارة «رجل الله» (الملوك الثانى : ٢٣). وكان الملك شاول يدعو ضيوفًا لتناول العشاء معه يوم ظهور الهلال، وكان وليمة طابع دينى إذ كانت الطهارة شرط لابد من توافره فى الضيوف (صموئيل أول ٢٠: ٥، ١٨، ٢٦)؛ وقد يشير النص نفسه ضمنًا إلى أن الوليمة كانت تستمر ومين (صموئيل الأول ٢٠: ١٩، ٢٧). وربما اختير أول أيام الشهر أيضًا للقربان سنوى باسم العشيرة (انظر صموئيل الأول ٢٠: ٦، ٢٩). وظلت الأهلة تعد أيام ـيد حتى نهاية عصور العهد القديم (انظر عزرا ٣: ٥ ونحميا ١٠: ٣٤ وأخبار الأيام أول ٢٣: ٣١ وأخبار الأيام الثانى ٢: ٣ و٨: ١٣ و٣١: ٣) وظلت كذلك حتى فى أيام عهد الجديد (كولوسى ٢: ١٦)؛ إلا أن كل هذا فقد كثيرًا من مكانته عدا الشهر سابع (اللاويين ٢٣: ٢٤-٢٥ والعدد ٢٩: ١-٦).

٢. التقاويم الدينية

على هذه الخلفية من العبادات اليومية والأسبوعية والشهرية برزت الأعياد السنوية الكبرى. واللفظ العام للعيد 'مُوعيد' ومعناه موعد أو لقاء، وتسمى خيمة الصحراء 'أوهيل موعيد' (خيمة اللقاء أو الاجتماع). وهكذا اتخذ اللفظ معنى الاجتماع أو الالتقاء، ثم اجتماع أو لقاء للاحتفال بعيد. ويرد لفظ 'مُوعيد' جنبًا إلى جنب مع أيام السبت أو الأهلة فى العدد ١٠: ١٠ وأخبار الأيام الأول ٢٣: ٣١ وأشعياء ١: ١٤ والمراثى ٢: ٦ وهوشع ٢: ١٣ وغيرها حيث تقتصر على الأعياد السنوية (انظر اللاويين ٢٣: ٣٧-٣٨). ولكنه يطالعنا أيضًا (هوشع ٢: ١٣ وحزقيال ٤٦: ١١) جنبًا إلى جنب مع لفظ 'حَج' الذى يطلق على الأعياد السنوية الثلاثة الكبرى بصفة خاصة كما سنرى. وفى العدد ٢٩: ٣٩ يرد اللفظ 'مُوعيد' فى آخر الطقس الذى يبدأ بالحديث عن القرابين اليومية وعن أيام السبت والأهلة ثم عن الأعياد السنوية. لذا فالأرجح أن اللفظ كان له معنى أوسع نطاقًا، ويبدو أنه كان يطلق على كافة أنواع اللقاءات الدينية.

أما لفظ 'حَج' فيقتصر على أعياد الحج الثلاثة الكبرى، وجذره معناه «رَقَص، دارَ» (انظر المزامير ١٠٧: ٢٧)، والاسم يشير إلى الزفّات والرقصات التى كانت جزءًا من طقس الحج فى عهود أقدم. ولا يزال المسلمون يسمون زيارتهم لمكة حجًا.

ويشتمل العهد القديم على قوائم عدة بأعياد تنتشر على مدار السنة؛ وهذه القوائم تقاويم دينية، ويمكن مقارنة كل منها بالأخرى مع أخذها بالترتيب الذى أنشئت به. ولابد من النظرة العامة قبل أن نبدأ فى درس كل عيد على حدة؛ ونحن هنا لا نسلم جدلاً إلا بمعرفة عامة بتقويم بنى إسرائيل.

(أ) **تشريع العهد الإلوهيمى**. أقصر التقاويم ما ورد بالخروج ٢٣: ١٤-١٧: «ثَلاَثَ مَرَّاتٍ تَحُجُّ لِي فِي السَّنَةِ» أى حج الـ 'مصّوت' (الفطير) ومدته سبعة أيام فى شهر أبيب؛ وحج الـ 'قَصير' (الحصاد)، وحج الـ 'أسيف' (الجمع). وكان الحصاد (قصير) يمثل حصاد باكورة محصول الحبوب، بينما كان الـ 'أسيف' يمثل جمع الثمار من الحقول والحدائق وتخزينها فى شون؛ وكان الـ 'أسيف' موعده 'بِصِيت هَشَنَه' أى فى دوران السنة أى فى أول السنة والتى كانت فى ذلك العهد تحل فى الخريف. ويواصل النص: «ثَلاَثَ مَرَّاتٍ فِي السَّنَةِ يَظْهَرُ جَمِيعُ ذُكُورِكَ أَمَامَ السَّيِّدِ الرَّبِّ». وذهب البعض مؤخرًا إلى أن هذا النص يكلف كل فرد بالحج ثلاث مرات فى السنة فى مواعيد يختارها بنفسه؛ ولم يكن ملزمًا بحضور الأعياد السنوية الثلاثة الكبرى؛ ولم تكن هذه الأعياد مناسبات للحج. إلا أن هذا لا يرد بالنص؛ فالفقرة ١٧ ليست سوى تكرار للفقرة ١٤ حيث اللفظ 'رْجاليم' يعنى «أوقات» ويرادف اللفظ 'پعانيم' فى الفقرة ١٧ (انظر العدد ٢٢: ٢٨، ٣٢، ٣٣).

(ب) **تشريع العهد اليهوى**. يقدم الخروج ٣٤: ١٨-٢٣ الفروض نفسها بصيغة تختلف قليلاً؛ فيذكر حج الـ 'مصّوت' ومدته سبعة أيام من شهر أبيب، وحج الـ 'شَبَعُوت' (الأسابيع) «لباكورة الحصاد» (قَصير)، وحج الـ 'أسيف' (الجمع) وموعده 'تْقوفَت هَشَنَه' أى فى آخر السنة. وينتهى النص بالخاتمة نفسها التى ينتهى بها الخروج ٢٣: ١٧: «ثَلاَثَ مَرَّاتٍ فِي السَّنَةِ يَظْهَرُ جَمِيعُ ذُكُورِكَ أَمَامَ السَّيِّدِ يَهوَه رَبِّ إسرائيل». لكن هذا التقويم يتضمن أيضًا تشريعًا عن الباكورة (ف ١٩-٢٠) وتشريع السبت (ف ٢١)، وكلاهما يرد على حدة فى «التشريع الإلوهيمى» (الخروج ٢٢: ٢٨-٢٩ و٢٣: ١٢).

ومما يذكر أن هذين التقويمين يتحدثان عن ال 'مَصّوت' ومع ذلك لا يشيران إلى الفصح ولا يرد ذكره إلا فيما بعد، وبعدها يرد وبصورة عرَضية فى الخروج ٣٤: ٢٥؛ ولا يرد له أى ذكر فى الخروج ٢٣ (ما لم ترد له إشارة فى الخروج ٢٣: ١٨ ولو أنها ليست جزءًا من التقويم). ويبدو واضحًا أن الأعياد أعياد زراعية، وليست محددة بيوم بعينه؛ بل يتوقف موعده على العمل فى الحقول ويتفاوت من سنة لأخرى حسب المناخ. و «أول السنة» فى الخروج ٢٣: ١٦ و «آخر السنة» فى الخروج ٣٤: ٢٢ مترادفان على الرغم مما بينهما من تعارض؛ فهما يرمزان إلى الفترة الانتقالية من سنة إلى السنة التالية لها. وكانت السنة فى تلك الفترة المبكرة تبدأ فى الخريف حيث كانت الثمار تجمع من فوق الشجر. ولم يكن هناك تاريخ محدد ولكن نظرًا لأن التقاويم ترجع إلى عصر سابق على مركزية العبادات كانت الأعياد تقام فى المقادس المحلية؛ وبالتالى كان من اليسير على أية جماعة أن تحدد تواريخ الأعياد آخذة فى الاعتبار أحوال العمل فى المحلة. وعندما تشير نصوص الأسفار التاريخية إلى عيد تجتمع فيه «كل إسرائيل» فى مقدِس بعينه فهى تنص صراحةً على أن الرسل الملكيين كانوا يوفدون للإعلان عن ذلك (الملوك الأول ٨: ١-٢ فى عهد سليمان والملوك الثانى ٢٣: ١، ٢١ فى عهد يوشيا؛ ويفترض أخبار الأيام الثانى ٣٠: ١-٦ أن هذا كان يحدث فى عصر حزقيال أيضًا).

(ج) **التثنية**. حفظ تشريع التثنية ١٦: ١-١٧ التقويم نفسه ويخلص إلى ما خلص إليه الخروج ٢٣: ١٧ و٣٤: ٢٣: «ثَلاَثَ مَرَّاتٍ فِي السَّنَةِ يَظْهَرُ جَمِيعُ ذُكُورِكَ أَمَامَ السَّيِّدِ الرَّبِّ إِلَهِ إِسْرَائِيلَ». والاختلاف الوحيد أنه يضيف بعد ذلك مباشرةً عبارة «بَل فِي المَكَانِ الذِى يَخْتَارُهُ الرَّبُّ إِلهُكَ» (ف ١٦)، وهى عبارة أضيفت بعد كل من

الأعياد الثلاثة (ف٢، ١١، ١٥)؛ وهى تأكيد لمركزية الشعائر التى تتطلع التثنية لفرضها. والأعياد الثلاثة هى الفصح الذى ارتبط منذ ذلك الحين بالـ 'مَصّوت' فى شهر أبيب (ف ١-٨ و١٦)؛ و حَج الـ 'شَبَعُوت' (الأسابيع) وهذا الاسم تفسيره أنه يعقد بعد سبعة أسابيع من قطع أول كيزان الأذرة (ف ٩-١٢)؛ والثالث حَج الـ 'سُكّوت' (المظال) وموعده بعد جمع نواتج البيدر والمعصرة (ف ١٣-١٥).

ولفظ 'سُكّوت' يرد لأول مرة فى «عيد الجمع» إلا أن معناه لم يفسر. ولا يزال هذا التقويم يفترض أن السنة تبدأ فى الخريف (انظر الإشارة إلى شهر أبيب وهو اسم كنعانى). فكان تحديد التواريخ لا يزال يلفه الغموض.

(ء) **تشريع القدسية.** أول نص يذكر تواريخ بعينها اللاويين ٢٣، وهذه التواريخ محددة فيه وفق تقويم يبدأ فى الربيع؛ والأشهر مسماة فيه بعدد ترتيبى لأن التقويم البابلى اتخذ فى فترة ما بين التثنية ١٦ واللاويين ٢٣. ومع ذلك فاللاويين ٢٣ يثير مشكلة نقد أدبى صعبة. فهو مستمد من أكثر من مصدر، وهناك عنوانان (ف ٢ و٤) وخاتمتان (ف ٣٧ و٤٤) وحكمان يتعلقان بعيد المظال (ف ٣٤-٣٦ و٣٩-٤٣) والحكم الأخير منهما غير متجانس. لذا فعلينا أن نميز فى الإصحاح فئتين إحداهما تمثل تشريع القداسة الأول الذى يرجع (فى رأينا) إلى أواخر سنوات المملكة، وتمثل الأخرى الإضافات التى أدخلت إبان السبى وبعده. ولا سبيل لتحديد إلى أى من النسختين تنتمى كل فقرة ولكن يمكننا أن نقترح (بشىء من التحفظ) أن الفقرات التالية ينبغى أن تعزى إلى الصيغة القديمة من تشريع القداسة: اللاويين ٢٣: ٤-٨ التى تتناول الفصح الذى يقام فى الرابع عشر من الشهر الأول، يليه عيد الفطير ومدته سبعة أيام؛ واللاويين ٢٣: ١٦-٢١أ التى تتحدث عن عيد الأسابيع

وموعده بعد خمسين يومًا من عيد الفطير؛ واللاويين ٢٣: ٣٤ب-٣٦ التى تتحدث عن عيد المظال الذى يقام فى الخامس عشر من الشهر السابع ومدته سبعة أيام ويليه يوم راحة مقدس؛ واللاويين ٢٣: ٣٧-٣٨ وهى خاتمة. والإضافات (وقد تضم بعض العناصر القديمة) تتحدث عن: السبت (ف ٣ - التى تستبعدها الخاتمة الأصلية-٣٨)؛ وعيد الحزمة الأولى (ف ١٠-١٥)؛ والعيد الذى يقام بأول أيام الشهر السابع (ف ٢٤-٢٥)؛ ويوم التكفير الذى يقام فى العاشر من الشهر نفسه (ف ٢٧-٣٢) وطقس مختلف لعيد المظال (ف ٣٩-٤٣) وخاتمة جديدة (ف ٤٤).

(هـ) **حزقيال**. هناك تقويم دينى يمكن تحديده من الأحكام التى وردت بسفر حزقيال ٤٥: ١٨-٢٥ لأيام الأعياد: ففى أول أيام الشهر الأول (من سنة تبدأ فى الربيع) فُرض تقديم قربان خطيئة عن المقدِس؛ ويتكرر القربان فى السابع من الشهر نفسه عن الخطايا التى يقترف الأفراد سهوًا. وتحدد النسخة اليونانية أول أيام الشهر السابع تاريخًا لهذا القربان الثانى بما يتفق ونص العدد ٢٩: ١ ويعين قربانًا لكل نصف سنة. ومع ذلك فالأرجح فى القراءة العبرية أن القربان الثانى فى اليوم «الثامن» بعد العيد ويشكل القربانان معًا «تطهير المقدِس» (حزقيال ٤٥: ١٨-٢٠). والفصح (يسمى هنا 'حَج') يقام فى الرابع عشر من الشهر الأول ومدته سبعة أيام تقدم فيها محرقات وقرابين خطيئة (ف ٢١-٢٤). كما كان تقدم محرقة وقربان خطيئة «لعيد» الشهر السابع والأيام السبعة التالية.

هذا الإصرار على قرابين الخطيئة من سمات سفر حزقيال؛ كما يلاحظ أنه لا يذكر عيد الأسابيع ويذكر مراسم التطهير فى بداية السنة. وهذا الطقس الأخير لا

يرد له ذكر إلا فيه، ويبدو أنه لم يكن يطبق، إذ استَبدل بأحكام حزقيال تشريع الكهنة (اللاويين ٢٣ فى نسخته الأخيرة والعدد ٢٨-٢٩).

(و) **أحكام القرابين فى سفر العدد.** الحقيقة أن العدد ٢٨-٢٩ يعد شرحًا لدائرة الطقوس فى اللاويين ٢٣ (مع الإضافات التى أدخلت على الإصحاح). كما يتجاهل حزقيال ٤٥: ١٨-٢٥ تمامًا، ويحدد القرابين التى تقدم فى ظروف خاصة: للطقس اليومى (العدد ٢٨: ٣-٨) والسبت (العدد ٢٨: ٩-١٠) والهلال (العدد ٢٨: ١١-١٥) والفصح وعيد الفطير (العدد ٢٨: ١٦-٢٥) وعيد الأسابيع (العدد ٢٨: ٢٦-٣١) والأول من الشهر السابع ويسمى «يوم الهتاف» (العدد ٢٩: ١-٦) ويوم الغفران (العدد ٢٩: ٧-١١) وعيد المظال (العدد ٢٩: ١٢-٣٨).

ويورد هذا النص قائمة كاملة بالقرابين التى كانت تقدم فى الهيكل الثانى بعد عصر عزرا.

(ز) **أعياد لاحقة.** أدخلت أعياد أخرى فى التقويم الدينى فيما بعد. والأشهر التى تقررت فيها هذه الأعياد تسمى بأسمائها البابلية، ولا يساعد هذا إلا على تأكيد أنها شُرعت فى فترة متأخرة. ولم يراعَ بعضها إلا لفترة وجيزة كالعيد الذى كان يحتفل فيه باستيلاء شمعون المكابى على قلعة أورشليم فى الثالث والعشرين من إيار؛ وعيد الحطب الموجه للمذبح فى الرابع عشر من آب؛ وعيد النيكانور فى الثالث عشر من أدر. وظلت بقيتها تراعى حتى العصور الحديثة وهى عيد البوريم فى الرابع عشر والخامس عشر من أدر، وعيد التكريس فى الخامس والعشرين من كِسلو. وسنتناول هذه الأعياد مع أعياد ما بعد السبى.

الفصل السادس عشر

يوم السبت

سبق أن تناولنا الأسبوع فى الفصل الخاص بالتقسيمات الزمنية وسنركز هنا على المؤسسة الدينية التى اختص بها السابع من أيام الأسبوع، أى يوم السبت.

١. التسمية وتأصيلها

لا يرد الاسم العبرى 'شَبَت' إلا فى سياقات دينية فى إشارة إلى سابع أيام الأسبوع (غالبًا) وإلى الأسبوع بأكمله (مرة واحدة فى اللاويين ٢٣: ١٥ ولو أن هذه الحالة مشكوك فيها) وإلى سنة السبت التى تحل كل سبع سنوات (اللاويين ٢٥: ٢، ٨، ٣٤، ٤٣). وهناك صيغة أطول (شَبَتون) تطلق على بعض أيام الأعياد وأيام الراحة إلا أن هذه الأيام لا توافق يوم سبت بالضرورة.

يقول بعض الباحثين المحدثين (تيوفيل الأنطاكى ولاكانتيوس) إن اللفظ العبرى مشتق من 'شِبفَع' أى «سبعة»؛ إلا أن العين من الصوامت القوية، وبالتالى فهذا التأصيل مستحيل. ووضع عدد من الباحثين المحدثين صيغة منقحة من هذه الفرضية؛ كما يرون أن 'شَبَت' مشتق من «سبعة» ولكن عن طريق الأكدية. والعين فى الأكدية لم تكن تنطق؛ فكلمة 'شِبيتو' كانت تعنى «سبعة»، و 'شَپاتّو' (وتعنى يوم اكتمال البدر كما سنرى) يقال إنها صيغة مثنى أى «سبعتان». ومن أحدث الفرضيات أن الصيغة الأكدية الافتراضية 'شَبعتانى' (سبعتان) جاءت منها

'شَبَتون' العبرية وأن هذا اللفظ العبرى اختُصر فيما بعد ليصبح 'شَبَت'. ولكن من المستبعد تمامًا أن تكون المؤسسة العبرانية مأخوذة من الرافدين، والصيغة 'شَبَتون' مشتقة من 'شَبَت' وليس العكس.

وأبسط تأصيل أنه من الفعل العبرى 'شَبَت' الذى يعنى «تَوَقَّفَ عن العمل، استراحَ» ويمكن ترجمته بمعنى «راعَى السبت». ومع ذلك فالمعنى الأساسى لهذا الفعل مستقل تمامًا عن مؤسسة السبت وهو «توقف» (فعل لازم: التكوين ٨: ٢٢ ويشوع ٥: ١٢، إلخ)؛ ومعناه بصيغة المبنى للمعلوم «أوقف» (فعل متعدٍ: الخروج ٥: ٥ وأشعياء ١٣: ١١ وإرمياء ٧: ٣٤، إلخ). وهذا التأصيل وضعه الكتاب المقدس نفسه بسفر التكوين ٢: ٢-٣. ولكن إذا كان الاسم مشتقًا من الفعل 'شَبَت' وإذا كان لفظًا جامدًا بمعنى «يوم يتوقف الناس عن العمل» فإن صياغة الاسم (شَبَت) تعد شاذة؛ فالصيغة العادية ينبغى أن تكون 'شِبِت'. ولا بد أن لصيغة 'شَبَت' معنى مبنيًا للمعلوم أى «اليوم الذى يوقِف (متعدٍ) أو يحدِّد أو يقسِّم»، ونتساءل: أما كان هذا معناه الأول؟

٢. هل السبت أصله بابلى؟

إذا كان تأصيل اللفظ موضع جدل فأصل المؤسسة موضع جدل أوسع. يرى بعض الباحثين أن السبت جاء من الرافدين. وتصم النصوص البابلية الأيام السابع والرابع عشر (التاسع عشر) والحادى والعشرين والثامن والعشرين من الشهر «بالشر» وتقول إن «راعى الشعوب (أى الملك) لا يحل له أكل اللحم المطهى أو الخبز ولا يحل له أن يغير ثيابه أو يرتدى ثيابًا نظيفة ولا يحل له أن يقدم قرابين ولا يحل له أن يخرج بعربته أو يمارس سلطته فى الحكم. ولا يحل للكاهن أن يتنبأ ولا يحل

للطبيب أن يمس مريضًا؛ فهو يوم غير مناسب لأى عمل يراد أداؤه». (وهناك تفاوت طفيف بين النصوص.) أما لفظ 'شَپاتّو' الأكدى فيشير إلى منتصف الشهر أى يوم اكتمال البدر، وكان «يومًا تطمئن فيه قلوب الآلهة» وبالتالى فهو فأل يمن.

ومن نصوص العهد القديم ما يوجد توازيًا بين يوم السبت ويوم اكتمال البدر، فكلاهما يوم راحة (الملوك الثانى ٤: ٢٣ وأشعياء ١: ١٣ و٦٦: ٢٣ وهوشع ٢: ١٣ وعاموس ٨: ٥). من ثم فالسبت فى هذه النصوص قد يعنى اكتمال البدر، والمزمور ٨١: ٤ يستخدم لفظ 'كِسى' (بدر) النادر الاستعمال بالمعنى نفسه: «انْفُخُوا فِي رَأْسِ الشَّهْرِ بِالْبُوقِ عِنْدَ الْهِلاَلِ لِيَوْمِ عِيدِنَا». كما أن عيدى بنى إسرائيل الكبيرين - الفصح والمظال- كان موعدهما ظهور هلال الشهرين الأول والسابع على التوالى، وفى عصور لاحقة كان عيد الپوريم يحدده هلال الشهر الثانى عشر.

لذا يرى هؤلاء الباحثون أن بنى إسرائيل كانوا فى العصور القديمة لا يرعون إلا سبتًا واحدًا فى كل شهر عند ظهور الهلال وأن هذا اليوم كان عيدًا بهيجًا. ويقال إن حزقيال كان أول من أدخل فكرة يوم للراحة بعد ستة أيام من العمل (حزقيال ٤٦: ١) وجعل يوم السبت من كل أسبوع رمزًا للعهد مع يهوه (حزقيال ٢٠: ١٢، ٢٠). وكان متأثرًا بالعادة البابلية التى تعتبر الأيام السابع والرابع عشر والحادى والعشرين والثامن والعشرين من الشهر أيام «سوء». وأدى هذا التأثير البابلى إلى تحويل السبت عند بنى إسرائيل من يوم عيد بهيج إلى يوم تحفه المحرمات. إلا أن بنى إسرائيل كانوا يحرصون على تجنب أى تأثر بعبادة الشمس والقمر والنجوم وبالتالى كان السبت اليهودى يحل كل سبعة أيام دون اعتبار لمنازل القمر، وبذلك أوجد سلسلة أسابيع متصلة لا صلة لها بالأشهر القمرية.

هناك اعتراضات جادة على هذه النظرية. فالأيام المحددة فى التقاويم البابلية (٧،
، إلخ) كانت أيام «سوء» وشؤم؛ ولم يكن بنو إسرائيل ينظـرون إلى الـسبت بهـذه
ظرة حتى بعد أن جاءت التشريعات اللاحقة وحرَّمت عليهم عديدًا من الأفعال
؛ وأى تشابه مع النص البابلى المذكور يعد سطحيًا تمامًا. ولم يكـن الــ 'شَـپاتّو'
كدى سوى يوم اكتمال البدر فى منتصف الشهر، وليس هناك مـا يـدل على أنـه
، يوم راحة يتوقـف فيـه العمـل؛ بـل إنـه كان يـستغل فى إقفـال الحـسابات فى
عاملات المالية. ولم تكن أيام «الشؤم» تعرف باسـم 'شَـپاتّو'، والتقـاويم نفـسها
سم بالغموض الشديد فيما يتصل بطريقة تحديد «أيام الشؤم». ويصعب تصور أن
. 'شَپاتّو' يوم اليُمن تحول عن هذا المعنى وأصبح يرمز لأيام الشؤم؛ كمـا يـصعب
، نتصور أن تكون أيام الشؤم هذه فقـدت كل صـلة لهـا بمنـازل القمـر لتـصبح
سبت الأسبوعى عند اليهود. واضطر أحد أنـصار هـذه النظريـة للاعـتراف بـأن
لعبرانيين ربما استعاروا هذا اللفظ بعد إخفاقهم الذريع فى فهم التقويم البـابلى».
هذه العبارة تعد فى حد ذاتها إقرارًا بأن الحل المقـترح يـستند إلى حجـج شـديدة
تهافت.

ومن النصوص التوراتية ما يذكر السبت جنبًا إلى جنب مع الهلال؛ لكن هـذا لا
نى بالضرورة أن السبت كان علمًا على اكتمال البدر. فالإشارة فى أشـعياء ٦٦: ٢٣
وهو من نصوص ما بعد السبى) لسبت أسبوعى لا شك؛ وهـذا النـص وغـيره مـن
نصوص التى يرد السبت والهلال فيها معًا يمكن تفسيرها بأن كليهمـا كانـا يـوى
يد يتكـرران بانتظـام. ولا مجـال للاستـشهاد بـالمزمور ٨١: ٤ لتأكيـد النظريـة؛
لإشارة فيه إلى عيد المظال «عيدنا»: فكان البوق يـنفخ يـوم ظهـور هـلال الـشهر

السابع (اللاويين ٢٣: ٢٤)، وفى يوم اكتمال البدر فى الخامس عشر يبدأ العيد (اللاويين ٢٣: ٢٤).

ومن الواضح أن هناك وجه شبه بين لفظ 'شَبَت' العبرى ولفظ 'شَپاتو' الأكدى. وقد تكون بينهما صلة، لكن هذه الصلة لا تفسر بأن بنى إسرائيل استعاروا لفظهم من الأكدية. وإذا أخذنا المعنى الأساسى للجذر 'شبت' أو 'شپت' فى الأكدية والعبرية نجد أن 'شَپاتو' الأكدى قد يعنى يوم منتصف الشهر الذى كان يمثل فاصلاً محددًا؛ فهو يقسم الشهر إلى قسمين؛ وربما كان المقصود أصلاً بلفظ 'شَبَت' العبرى اليوم الذى يمثل حدًا فاصلاً لأنه كان يفصل الأسابيع أحدها عن الآخر؛ وبذلك يكون اللفظان متقاربين فى المعنى بناء على أصلهما المشترك. ولكن ينبغى الإقرار بأن سبت بنى إسرائيل لم يكن يعتمد على التقويم البابلى أو على أى تقويم قمرى.

وأخيرًا فالنصوص التوراتية نفسها تناقض التاريخ الذى تفترض هذه النظرية. فحزقيال لم يبتكر السبت لأنه لا يقدمه باعتباره بدعة؛ بل على العكس، فهو يتهم بنى إسرائيل بمخالفته (حزقيال ٢٠: ١٣ و٢٢: ٢٦ و٢٣: ٣٨). وسنبين أن سبت بنى إسرائيل كان ذا أصل موغل فى القدم؛ إذ نشأ قبل اتخاذ التقويم البابلى فى الحقبة التى سبقت السبى مباشرةً.

٣. هل كان السبت ذا أصل كنعانى؟

هناك باحثون آخرون يعترفون بأن السبت ذو أصل قديم وبأنه من المستبعد أن يكون بنو إسرائيل أخذوه عن البابليين مباشرةً؛ إلا أنهم منبهرون بتشابه الأسماء وبالتقاويم البابلية (التى يعتقدون أنها نتاج تراث موغل فى القدم). وبالتالى فهم

ؤكدون أن بنى إسرائيل عرفوا السبت عن طريق الكنعانيين ونسخوه عنهم بعد ستقرارهم فى فلسطين.

هذه الفرضية لا تقدم إجابة مقنعة عن الاعتراضات الموجهة إلى النظرية الأولى ى أنها لا تفسر الاختلاف بين السبت والـ 'شَپاتّو' أو بين السبت وأيام الشؤم فى ابل؛ كما أنها لا تفسر كيف لنظام مرتبط بشهر قمرى أن ينفصل عنه. وحتى إن سلمنا بأن هذه التحولات المستبعدة أحدثها الكنعانيون فإنه لايزال علينا أن نثبت أن الكنعانيين عرفوا الأسبوع والسبت. وليس هناك دليل يثبت ذلك حتى الآن سواء فى النقوش الفينيقية أو فى النصوص الأقدم (من راس شمرة). صحيح أن بعض قصائد راس شمرة تتضمن إشارات إلى فترات من سبعة أيام ومن سبع سنوات، لكن هذه الفترات لا تشكل جزءًا من دورة متصلة، واليوم السابع فيها ليس به أى من السمات المميزة للسبت. وكل ما توفر لنا حتى الآن من شواهد يشير إلى أن الكنعانيين لم يعرفوا التقسيم الزمنى إلى أسابيع، ولم يكن التجار الفينيقيون يرعون السبت فى عصر نحميا (نحميا ١٣: ١٦). إضافة إلى ذلك كيف كان للسبت أن يرمز إلى العهد بين يهوه وبنى إسرائيل (حزقيال ٢٠: ١٢، ٢٠ والخروج ٣١: ١٢-١٧) لو كانت له المكانة نفسها عند البابليين بأرض السبى أو عند الكنعانيين فى الوطن الفلسطينى؟

٤. هل السبت أصله قينى؟

إذن فعلينا أن نبحث عن أصل السبت فى حقبة ما قبل استقرار بنى إسرائيل فى كنعان. ولا يورد الكتاب المقدس مؤسسة السبت، وتشير قصة المنّ (الخروج ١٦: ٢٢-٣٠) ضمنًا إلى وجوده قبل تشريع سيناء، وتقول قصة الخلق (التكوين ٢: ٢-٣)

إنه نشأ مع بدء الخليقة. من ثم كان بنو إسرائيل يؤمنون بأن المؤسسة عُرفت قبل دخولهم دين يهوه؛ ولكن لما كان السبت مرتبطًا باليهوية فينبغى استنتاج أن بنى إسرائيل اتخذوا السبت عندما دخلوا هذه الديانة.

وهنا تواجهنا الفرضية القينية التى يستعين بها بعض الباحثين فى تفسير أصول اليهوية نفسها. فوحى يهوه تنزل على موسى فى أرض يسكنها القينيون؛ وكان القينيون يرتبطون بصلات قربى بالمديانيين (العدد ١٠: ٢٩ والقضاة ١: ١٦) وحافظوا بعد ذلك على صلاتهم ببنى إسرائيل (القضاة ١: ١٦ و٤: ١١، ١٧ وصموئيل الأول ١٥: ٦). بل إن الركابيين وهم يهويون متشددون يقال إنهم كانوا من أصل قينى (أخبار الأيام الأول ٢: ٥٥ و٤: ١٢). ولفظ «قينى» قد يعنى «حدّاد»، ولما كانت سيناء فى القدم منطقة تعدين فإن هذا كان مبررًا كافيًا لوجودهم فى المنطقة واتصالهم ببنى إسرائيل فى الصحراء. أما عن نوعية العمل الذى حرِّم فى السبت فليس هناك سوى إشارة ضمنية فى نص قديم: «لا تشعلوا نارًا فى جميع مساكنكم يوم السبت» (الخروج ٣٥: ٣). وقد نذكر أيضًا قصة العدد ١٥: ٣٢-٣٦ حيث يُعدم رجل رجمًا بالحجارة لأنه جمع حطبًا ليوقد به نارًا فى السبت. والحكم بعدم إيقاد نار بالنسبة للحدادين كان معناه ألا يقوموا بعملهم المعتاد. وأخيرًا ففى عصور لاحقة وخارج بنى إسرائيل كان اليوم السابع من الأسبوع يوم زحل الكوكب المعتم؛ ومن ثم كان يومًا تعد نار المسابك فيه نذير شؤم. وهناك نص صعب وشائه بسفر عاموس (٥: ٢٦) يلمح على ما يبدو لعبادة بنى إسرائيل لما يعرف بالكيوان فى الصحراء، والكيوان من أسماء زحل الأشورية.

هذه الفرضية تتسم بالسذاجة والهشاشة فى آن. فعلينا أن نلـزم الحـذر فى نـسبة
ياء عديدة للقينيين الذين لا نكاد نعرفِ عنهم شيئًا؛ خاصة أننا لا ندرى مـا إذا
وا حدادين فعلاً أو ما إذا كانـوا عرفـوا الأسـبوع أو عبـدوا زحـل. صـحيح أن
سبت يرجع إلى نشأة اليهوية الأولى بل ربما لعصور أقدم؛ ولكن مهما كان أصـله
د اتخذ عند بنى إسرائيل مكانة دينية لم تكن له من قبل. وهذا ما نزمع بيانه فيما
ى.

قدم السبت

ن السبت شديد القدم عند بنى إسرائيل. فورد ذكره فى تشريع العهـد الإلـوهيمى
لخروج ٢٣: ١٢) وفى التشريع اليهوى (الخروج ٢١:٣٤) وفى نسختى الوصايا العـشر
لتثنية ٥: ١٢-١٤ والخروج ٢٠: ٨-١٠) وفى تشريع الكهنة (الخـروج ٣١: ١٢-١٧) أى
كل تراث أسفار موسى الخمسة. ويرد وصفه بالطريقة نفـسها فى كل المواضـع أى
يوم سابع يستريح الناس فيه بعد ستة أيام من العمل. وبعود بنا تشريعا العهـد إلى
إئل عهد الاستقرار فى كنعان، و تعود الوصايا العشر بصيغتها الأصـلية إلى عـصر
سى. وتشريع السبت يرد فى الوصايا العشر بنسختيها وليس ثـم مـا يـبرر القـول
نها فى كلتا الحالتين إضافة لاحقـة أدخلـت على النـصوص البدائيـة. صـحيح أن
رافع مراعاته ليست واحدة فى صيغتى الوصـايا العـشر، ولكننـا سـنعود إلى هـذه
نقطة فيما بعد. أما هنا فنكتفى ببيان أن السبت يرجع إلى بدايات اليهوية الأولى.
وإذا عدنا إلى ما قبل ذلك نجد أن النظريات التى تناولنا بالدرس لم تأت أى منها
دليل مقنع يثبت أن السبت جاء فى الأصل مـن الرافـدين أو مـن كنعـان أو مـن
قينيين؛ وإذا كانت فرضية القينيين تبدو أقرب إلى الرجحان فليس هذا إلا لعـدم

وجود وثائق تدحضها بين أيـدينا. فمـن الواضـح أن الـسبت نـشأ عنـد غـير بـنى إسرائيل، ولكن لا سبيل لإثبات ذلك.

هناك شيء واحد مؤكد وهو أنه لا جدوى من البحث عن أصل الـسبت بربطـه بصورة ما بمنازل القمر؛ فالشهر القمرى الذى يقدر بتسعة وعشرين يومًـا واثنـتى عشرة وكسرًا من الساعة لا يقبل القسمة إلى فترات من سبعة أيام صحيحة. وهناك تفسير أكثر إقناعًا نجده فى العادة العالمية التى تقضى بمـراعاة أيـام للراحـة أو أيـام عيد أو أيام سوق بمواعيد منتظمة؛ فكان الروم يقيمون الـ 'نونديناى' nundinae كل تسعة أيام، ويحجم نساء اللولو بجنوب غرب الصين عن الحياكة والغـسيل كل سـتة أيام. وتتفاوت أسباب اختيار أيام بعينها تفاوتًا كبيرًا ولكنهـا دينيـة بـصفة عامـة، وهناك فى العادة تشريعات تقضى بأداء أشياء بعينها وتحـرّم أشـياء أخـرى فى هـذه الأيام «المحجوزة».

٦. المغزى الدينى للسبت

اتخذ السبت بغض النظر عن أصله مغزى خاصًا جعل منه مؤسسة تمـيز بهـا بنـو إسرائيل. وسمته الأساسية لا تكمن فى انتظام تكـراره ولا فى إيقـاف العمـل ولا فى تعدد المحرمات التى ينطوى عليهـا إيقـاف العمـل؛ فـكل هـذه أشـياء نجـدها فى حضارات أخرى فى قليل أو كثير. بل تكمن فى أنه يوم اكتسب قدسيته من صـلته برب العهد؛ بل إنه عنصر من عناصر ذلك العهـد. وللديانـات الأخـرى يـوم يعـد محرّمًا؛ وعند بنى إسرائيل أصبح السبت يومًا «مقدَّسًـا ليهـوه»؛ عُـشر مـن الـزمن؛ وكأبكار القطيع وأبكار الحصاد كان بمثابة عُشر عن عمل الأيـام الأخـر. لذا نجـد فقرة عن السبت فى مختلف المرات التى أبرم فيها العهد: فى حلـف سـيناء الأصـلى

ِفى الوصايا العشر وفى حلف اتحاد الأسباط وفى تشريع العهد (الخروج ٢٣: ١٢ الفقرات الموازية فى الخروج ٣٤: ٢١). ولم يرد للسبت أو للهلال ذكر فى تشريع التثنية (التثنية ١٢-٢٦) ولكن ربما كان السبب أن هذا التشريع لا يُعنى إلا الأعياد التى كان على الشعب أن يفد فيها إلى المقدس المركزى الأوحد. ومع ذلك يرد ذكر السبت بتشريع القداسة (اللاويين ١٩: ٣، ٣٠ و٢٣: ٣ و٢٦: ٢) وبتشريع الكهنة (الخروج ٣١: ١٢-١٧ والعدد ٢٨: ٩-١٠).

وفى الصيغة الأصلية للوصايا العشر وردت الوصية الخاصة بالسبت دون تفسير. أضيفت الدوافع فى عصور لاحقة إلا أن هذه الدوافع تعكس خلفيتين فكريتين مختلفتين ويمكن إدراكهما فى صيغتى الوصايا المطولتين.

(١) فى التثنية ٥: ١٤ب-١٥ تبرز الجوانب الإنسانية والاجتماعية، فالرجل وعبيده ذكورًا وإناثًا لا بد أن تتاح لهم فرصة للراحة (يطالعنا هذا التوجه فى الخروج ٢٣: ١٢ أيضًا). ومع ذلك يرتبط السبت بتاريخ الخلاص: «وَاذْكُرْ أَنَّكَ كُنْتَ عَبْدًا فِي أَرْضِ مِصْرَ فَأَخْرَجَكَ الرَّبُّ إِلهُكَ مِنْ هُنَاكَ بِيَدٍ شَدِيدَةٍ وَذِرَاعٍ مَمْدُودَةٍ. لأَجْلِ ذَلِكَ أَوْصَاكَ الرَّبُّ إِلهُكَ أَنْ تَحْفَظَ يَوْمَ السَّبْتِ» (التثنية ٥: ١٥). وذكر معاناة بنى إسرائيل فى مصر يرد فى التثنية ٦: ٢٠-٢٥ وانظر ١٠: ١٩ أيضًا؛ كما ورد ذكره ضمن التشريعات الاجتماعية فى التثنية ٢٤: ١٨، ٢٢ وفى تشريع العهد (الخروج ٢٢: ٢٠؛ ٢٣: ٩) وفى تشريع القداسة (اللاويين ١٩: ٣٤). لكن هناك المزيد فى التثنية: فمعجزات الرب أنقذت بنى إسرائيل (التثنية ٥: ١٥) وأتت بهم إلى الأرض الموعودة (التثنية ٦: ٢٣) وفيها وجد الشعب 'مَنوحاه' أى «مستراحهم» بعد ما كابدوا فى مصر وفى الصحراء

(التثنية ١٢: ٩ وانظر المزامير ٩٥: ١١). وإحياء لهذه الذكرى أوصى بنو إسرائيل بالراحة فى يوم السبت.

(٢) يضيف الخروج ٢٠: ١١ للصيغة الأصلية للوصية الكلمات التالية: «لأَنْ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ صَنَعَ الرَّبُّ السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَالْبَحْرَ وَكُلَّ مَا فِيهَا وَاسْتَرَاحَ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ. لِذَلِكَ بَارَكَ الرَّبُّ يَوْمَ السَّبْتِ وَقَدَّسَهُ». وهى ملحوظة لناسخ استلهم الرواية الكهنوتية للخليقة؛ فعملية الخلق امتدت طوال أيام الأسبوع الستة، وفى السابع «اسْتَرَاحَ الرَّبُّ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ مِنْ جَمِيعِ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَ. وَبَارَكَ اللهُ الْيَوْمَ السَّابِعَ وَقَدَّسَهُ» (التكوين ٢: ٢-٣). وتطورت الصلة بين الخلق والسبت فى تشريع الخروج ٣١: ١٢-١٧ الذى جاء أيضًا من تراث الكهنة: فالسبت «علامة أبدية» بين يهوه وشعبه أو «عهد لا ينفصم». هو يوم راحة بعد ستة أيام من العمل؛ وهو يوم قدّس ليهوه «لأَنَّهُ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ صَنَعَ الرَّبُّ السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَفِي الْيَوْمِ السَّابِعِ اسْتَرَاحَ وَتَنَفَّسَ». وفكرة استراحة الرب هذه ليست من قبيل التجسيد؛ بل تعبير عن فكرة لاهوتية. فالخلق أول عمل فى تاريخ الخلاص؛ وما أن تم، توقف الرب وتمكن بعد ذلك من إبرام عهد مع خلقه (وكذلك بعد الطوفان أمكن إبرام عهد مع نوح وكان قوس قزح علامة العهد: التكوين ٩: ٨-١٧). و «علامة» العهد التى ظهرت فى فجر الخليقة كانت مراعاة الإنسان للسبت (انظر حزقيال ٢٠: ١٢، ٢٠)؛ وكانت تذكرة بأول سبت استراح فيه الرب نفسه بعد خلق الكون.

من ثم فكلا الدافعين مرتبطان بالعهد والفارق الوحيد أن التثنية تضع نصب عينيها شعب العهد بينما تركز النصوص الكهنوتية على رب العهد. وهذا التوجه الأخير أكثر لاهوتية وبالتالى فتراث الكهنة يركز على الطابع الدينى للسبت: فهو

«ليهوه» (اللاويين ٢٣: ٣)، وهو «سبت يهوه» (اللاويين ٢٣: ٣٨) وهو «يوم «قدِّس ليهوه» (الخروج ٣١: ١٥) بل قدَّسه يهوه نفسه (الخروج ٢٠: ١١). ولما كان السبت علامة مقدسة للعهد كانت مراعاته ضمانًا للخلاص (أشعياء ٥٨: ١٣-١٤ وانظر ٥٦: ٣ وإرمياء ١٧: ١٩-٢٧ [من نصوص ما بعد السبى])؛ ومن دنسه يُقتل قتلاً (الخروج ٣١: ١٤ و٣٥: ٢ والعدد ١٥: ٣٢-٣٦) وإذا دنسه الشعب استحق عذاب الرب (حزقيال ٢٠: ١٣ ونحميا ١٣: ١٧-١٨).

٧. تاريخ السبت

تطور هذا التفسير اللاهوتى بصورة تدريجية. فتقدم النصوص التاريخية ونصوص الأنبياء السبت باعتباره يوم راحة أو يوم عيد بهيج (أشعياء ١: ١٣ وهوشع ٢: ١٣) يزور الشعب فيه المقادس (النصوص نفسها) أو يخرج فيه «المشورة رجل الرب» (الملوك الثانى ٤: ٢٣). ويتوقف فيه العمل المعتاد (الخروج ٢٠: ٩-١٠ والتثنية ٥: ١٣-١٤ والخروج ٢٣: ١٢ و٣٤: ٢١) كما تتوقف فيه المعاملات التجارية (عاموس ٨: ٥)؛ ولكن يجوز فيه القيام برحلات قصيرة (الملوك الثانى ٤: ٢٣) وهو يوم يتم فيه تغيير حرس القصر والمعبد (الملوك الثانى ١١: ٥-٨).

وبعد تدمير الهيكل وإبان السبى لم تعد مراعاة الأعياد الأخرى أمرًا ممكنًا؛ فاكتسب السبت مكانة جديدة، إذ صار آنذاك علامة العهد المميزة (انظر حزقيال والنصوص الكهنوتية التى أشرنا إليها). وبعد «العودة» اعتبر اليهود السبت يوم «بهجة وقدسية» (أشعياء ٥٨: ١٣)؛ وكانت تقدم القرابين خاصة فى الهيكل ولكن إلى جانب ذلك استحدثت محرّمات صارمة منها السفر فى السبت (أشعياء ٥٨: ١٣) وحمل الأحمال أو إدخال دواب محملة إلى أورشليم وإخراج شىء من البيت وأداء

أى عمل (إرمياء ١٧: ٢١-٢٢ والفقرتان أضيفتا لمجموعات نبوءات إرمياء). وبعد عودة نحميا لبعثته الثانية وجد أن هذه التشريعات لا تطبق؛ فكان الشعب يديرون المعاصر يوم السبت ويجلبون محاصيل الحقول إلى أورشليم والتجار الفينيقيين يبيعون الماء (نحميا ١٣: ١٥-١٦). ولمنع هذه التعديات على الشريعة أغلق نحميا أبواب أورشليم (نحميا ١٣: ١٩-٢٢) وأقسم الشعب على مراعاة شرعة السبت من بعد (نحميا ١٠: ٣٢).

وازدادت الأحكام تشددًا. ففى عصر المكابيين آثرت فئة من اليهود أن تُذبح على يد السوريين عن أن تخالف راحة السبت إذا أبدت مقاومة نشطة (المكابيين الأول ٢: ٣٢-٣٨ وانظر المكابيين الثانى ٦: ١١، ١٥: ١-٣). فأفتى متتيا بجواز أن يدافع اليهود عن أنفسهم إذا هوجموا يوم سبت (المكابيين الأول ٢: ٣٩-٤١ وانظر ٩: ٤٣-٤٩) ولكن ورد فى المكابيين الثانى ٨: ٢٥-٢٨ أن اليهود الذين هزموا نكانور أوقفوا القتال عندما بدأ السبت ولم يشرعوا فى تقسيم الغنائم إلا بعد انقضاء السبت. وكانت جماعة اليهود التى اتخذت تقويمًا يقوم على الأسبوع تركز على السبت بخاصة؛ فيحظر سفر اليوبيل (٥٠: ٨-١٢) الزواج وإشعال النار وإعداد الطعام فى ذلك اليوم؛ وتدرج وثيقة دمشق التى جاءت من قمران قائمة باثنى عشر من المحرمات ويقول يوسفوس (Bell. II, viii, 9) إن «تشدد الإسينيين فى التوقف عن العمل فى السبت يفوق تشدد أى يهودى؛ فيعدون طعامهم فى اليوم السابق حتى لا يشعلوا نارًا يوم السبت؛ بل إنهم لا يجرؤون على تحريك متاع البيت أو قضاء الحاجة».

وفى عصور العهد الجديد كان الفريسيون يمنعون الناس حتى من حمل الأسرّة (يوحنا ٥: ١٠) أو تمريض المرضى (مرقس ٣: ٢ ولوقا ١٣: ١٤) أو قطف سنابل القمح

(متى ١٢: ٢) أو المشى لمسافة تزيد عن «سَفر سبت» (انظر أعمال الرسل ١: ١٢) أى حوالى ألفى خطوة أو ذراع. ولم يحرّم يسوع السبت نفسه (لوقا ٤: ١٦ ومتى ٢٤: ٢٠) ولكنه رفض التفسيرات الضيقة لتشريعاته. وكان يقول إن مراعاة السبت تأتى فى حكمها قبل حب المرء لجاره (مرقس ٣: ٤ ولوقا ١٣: ١٥-١٦) وإن «السَّبْتُ إِنَّمَا جُعِلَ لأَجْلِ الإِنْسَانِ لاَ الإِنْسَانُ لأَجْلِ السَّبْتِ» (مرقس ٢: ٢٧). وخلف أحبار القرن الثانى الميلادى صيغة مماثلة فى شروحهم على الخروج ٣١: ١٤: «السبت وُهب لك ولم توهَب أنت للسبت»؛ ولكنهم لم يكونوا يسمحون بأية مخالفة للشريعة إلا فى مواجهة خطر الموت أو فى حالات طارئة خاصة. وأخيرًا حددت المشنا تسعة وثلاثين ضربًا من ضروب العمل المحظورة يوم السبت؛ وازدادت القائمة طولاً وتعقيدًا فى القرون التالية.

يقول يسوع إن «ابْنُ الإِنْسَانِ هُوَ رَبُّ السَّبْتِ» (مرقس ٢: ٢٨)؛ وبالتالى يحل له أن يبطله، وهذا ما فعل، فالعهد الجديد الذى جاء به نسخ العهد القديم الذى كانت علامته السبت. والأحد المسيحى لا يمثل استمرارية للسبت اليهودى بأى معنى من المعانى. فالسبت ينهى الأسبوع أما الأحد المسيحى فيبدأه فى العصر الجديد بإحياء ذكرى قيامة الرب وتجليات المسيح المرفوع وبلفتنا إلى المستقبل حين يعود. ومع ذلك فالأحد يرمز فعلاً للوفاء بوعود طمسها السبت. وهذه الوعود كسائر وعود العهد القديم لا تتمثل فى تشريع، بل فى شخص المسيح، فهو الذى يفى بالشريعة كلها. والأحد «يوم الرب»، يوم من يخفف عن المتعَبين أثقالهم (متى ١١: ٢٨)، فمن خلاله ومعه وفيه يدخل الإنسان راحة الرب (رسالة إلى العبرانيين ٤: ١-١١).

الفصل السابع عشر

أعياد بنى إسرائيل القديمة

كانت الأعياد السنوية الكبرى عند بنى إسرائيل القدامى أعياد الحج (حَج) الثلاثة - أى الفطير والأسابيع والمظال - وعيد الفصح الذى ارتبط فى النهاية بعيد الفطير.

١. عيدا الفصح والفطير

كان الفصح فى عصور العهد الجديد العيد الأكبر فى السنة اليهودية وظل كذلك منذ ذلك الحين؛ ولكنه لم يكن العيد الكبير دائمًا؛ ولا يزال العديد من النقاط فى تاريخه يلفها الغموض. ولا ننوى أن نناقش هنا الشكل الذى اتخذ العيدُ فى يهودية ما بعد التوراة (فهذا موضوع مبحث بالمشنا عنوانه 'پصَحيم') أو العيد الذى لا يزال السامريون يرعون إلى الآن حسب طقوسهم القديمة. بل سنقتصر هنا على ما نعرف من العهد القديم. والمعلومات التى يتضمن ليست وافية ويصعب تفسير بعضها. أولاً لدينا نصوص طقسية: طقس الفصح ضمن قصة الخروج من مصر (الخروج ١٢) والتقاويم الدينية فى الخروج ٢٣: ١٥ و٣٤: ١٨ و٢٥ والتثنية ١٦: ١-٨ واللاويين ٢٣: ٥-٨، وطقوس العدد ٢٨: ١٦-٢٥ وحزقيال ٤٥: ٢١-٢٤، وقصة العدد ٩: ١-١٤ التى تقدم تبريرًا لإبقاء الفصح فى الشهر الثانى. ثانيًا تورد بعض النصوص التاريخية الاحتفال بفصح خاص أو تصفه بأول فصح بعد الخروج من مصر (الخروج ١٢) وأول فصح فى كنعان (يشوع ٥: ١٠-١٢) والفصح الذى احتفل به

يوشيا (الملوك الثانى ٢٣: ٢١-٢٣ = أخبار الأيام الثانى ٣٥: ١-١٨) والفصح الذى احتفل به بعد العودة من السبى (عزرا ٦: ١٩-٢٢). ونضيف إليها الفصح فى عهد حزقيا والذى ورد وصف مطول له فى أخبار الأيام الثانى ٣٠ وإن لم يكن له ما يوازيه بسفرى الملوك. وأخيرًا علينا أن نأخذ فى الحسبان ثلاث وثائق غير توراتية مهمة: بردية وشقفتان من مستعمرة اليهود بفيلة.

(أ) **التطور التاريخى**. كل النصوص التشريعية (عدا النص الوارد بسفر حزقيال) مستقاة من أسفار موسى الخمسة وتنتمى إلى مواريث مختلفة. لذا فهى تساعد على تتبع التطور التاريخى للعيد؛ وتؤكد هذا التطور المعلومات المقتضبة الواردة بالأسفار التاريخية ووثائق فيلة. ونظرًا لأن أحدث النصوص أكثرها تفصيلاً وأوضحها فمن الأفضل أن نبدأ بها ثم نتتبع تاريخ العيد فى الماضى لنرى إن كنا نستطيع أن نحدد أى شىء عن أصله.

١. **التراث الكهنوتى**. ورد هذا التراث فى اللاويين ٢٣: ٥-٨ والعدد ٢٨: ١٦-٢٥ وانظر العدد ٩: ١-١٤ وفى الخروج ١٢: ١-٢٠ و٤٠-٥١. والحقيقة أن هذه النصوص تتحدث عن عيدين متعاقبين: الفصح والفطير. وكان يفترض أن يحتفل بالفصح عند اكتمال بدر الشهر الأول من سنة تبدأ فى الربيع. وحسب هذه الرواية كانت كل عائلة فى العاشر من الشهر تختار حَمَلاً ذكرًا لا شية فيه عمره سنة ليذبح عند شفق اليوم الرابع عشر ويرش دمه على عتبة باب البيت وقوائمه. وكان هذا قربان 'زِبَح' يفترض أن يُشوى لحمه ويؤكل فى ليلة اكتمال البدر نفسها؛ ويفترض ألا تكسر أى من عظام الذبيحة، وكان المفترض أن يتم حرق ما يتبقى من هذه الوليمة الدينية. وكان مما يؤكل فى هذه الوليمة الفطير والأعشاب المرة، وكان كل من يشارك فى الحفل

يرتدى ثوب السفر. وإذا كانت العائلة أصغر عددًا من أن تتناول حملاً كاملاً كانت تشرك معها عائلة من الجيران. ويجوز إشراك العبيد والـ 'جِريم' (الغرباء المقيمين) فى الوليمة شريطة أن يكونوا مختتنين. وفى اليوم التالى أى الخامس عشر من الشهر يبدأ عيد الفطير (مَصّوت). ويتم التخلص من أى فطير قديم. وطوال سبعة أيام من الخامس عشر إلى الحادى والعشرين لا يؤكل إلا فطير؛ وكان الأول والسابع يومى راحة من العمل، ويُعقد لقاء دينى.

يتسق هذا الطقس مع الوصية الموجزة الواردة بسفر حزقيال ٤٥: ٢١ ومع وصف الفصح كما احتُفل به عند «العودة» (عزرا ٦: ١٩-٢٢) ومع المعلومات الواردة فى «بردية الفصح» من فيلة. وهذه الوثيقة الأخيرة التى ترجع إلى سنة ٤١٩ ق. م تركز على التواريخ التى يجب الحرص عليها للفصح وعيد الفطير؛ ويرجع هذا الحرص إلى أن الفريضة كانت جديدة على هذه المستعمرة اليهودية.

٢. **التثنية**. تبدو فقرات التثنية ١٦: ١-٨ لدى قراءتها لأول مرة وكأنها تربط الفصح بعيد الفطير بصورة أوثق مما تربطه به النصوص الكهنوتية. ومع ذلك فالنص ليس وحدة أدبية. فالفقرات ١ و٢ و٤ ب-٧ تشير إلى الفصح حيث يفترض أن يُحتفل به فى شهر أبيب ولكن دون تحديد اليوم (فى التقويم القديم حيث كانت السنة تبدأ فى الخريف كان شهر أبيب يوافق أول أشهر السنة الربيعية فى التقويم اللاحق.) إذن فالنص يقول إن الذبيحة يجوز أن تكون رأس ماشية أو غنم أو ماعز، وتذبح عند الغروب لا حيثما يسكن صاحبها، بل «فى المكان الذى يختاره الرب ليحل اسمه فيه» أى فى أورشليم. ويقضى التشريع بأن تُطهى الذبيحة وتؤكل فى الليل بهذا المقدِس؛ وفى الصباح يعود كلٌّ إلى بيته.

وتشير الفقرات ٣ و٤أ و٨ إلى عيد الفطير: فكان على بنى إسرائيل أن يأكلوا 'مَصّوت' أى «خبز بؤس» لمدة سبعة أيام. وفى اليوم السابع لا يجوز القيام بأى عمل، بل يتم عقد لقاء دينى. ومن الواضح أن الصلة بين العيدين مصطنعة. فإذا عاد الناس إلى بيوتهم فى الصباح التالى للفصح لما انتظروا اللقاء الأخير الذى يعقد فى اليوم السابع لتناول الفطير.

كان الفصح فى عهد يوشيا (الملوك الثانى ٢٣: ٢١-٢٣) يحتفل به وفق هذا الطقس التثنوى، ولا يرد بهذا النص ذكر لعيد فطير. ومن ناحية أخرى يركز النص ويشدد على جدة هذا العيد: «لَمْ يُعْمَلْ مِثْلُ هَذَا الْفِصْحِ مُنْذُ أَيَّامِ الْقُضَاةِ الَّذِينَ حَكَمُوا عَلَى إِسْرَائِيلَ، وَلاَ فِي كُلِّ أَيَّامِ مُلُوكِ إِسْرَائِيلَ وَمُلُوكِ يَهُوذَا». وهناك رواية أطول كثيرًا لهذا الفصح وردت فى أخبار الأيام الثانى ٣٥: ١-١٨ ولكنها لا تنبئنا بالمزيد عن العادات السائدة فى عهد يوشيا؛ والمعلومات الإضافية فيه مستوحاة من البدع التى ظهرت فى عصر كاتب أخبار الأيام، ويرد بها ذكر عيد الفطير (ف ١٧). أما التناقض بين أحكام الفصح وعيد الفطير (انظر التثنية ١٦: ٧-٨) فيطمسه النص. ويصر كاتب أخبار الأيام أيضًا على أن هذا العيد كان جديدًا تمامًا فلم يُحتفل بفصح كهذا منذ عهد صموئيل (أخبار الأيام الثانى ٣٥: ١٨).

وللتعرف على سبب اعتبار هذا العيد نوعًا جديدًا من الأعياد علينا أن نقارنه بعادات أقدم.

٣. **التقاويم الدينية القديمة**. يتحدث أقدم تقويمين من التقاويم الدينية التى أشرنا إليها فى الفصل السابق عن عيد الفطير (الخروج ٢٣: ١٥ و٣٤: ١٨) دون الفصح. فيؤكل الفطير لسبعة أيام فى شهر أبيب، وكان هذا من أعياد الحج (حَجَ)

الثلاثة (انظر الخروج ٢٣: ١٤، ١٧ و٣٤: ٢٣). وكانت هذه الأعياد الثلاثة التى رأسها سليمان بنفسه بالهيكل (حسب ما ورد فى الملوك الأول ٩: ٢٥) وورد ذكرها بالاسم (الفطير، الأسابيع، المظال) فى الفقرة المقابلة بأخبار الأيام الثانى ٨: ١٣ وانظر التثنية ١٦: ١٦.

وورد ذكر الفصح بسفر الخروج ٣٤: ٢٥ ولكن هذا ليس جزءًا من تقويم لأعياد الحج؛ والتوازى الوارد بهذه الفقرة يوحى بوجود إشارة إلى الفصح فى الخروج ٢٣: ١٨ أيضًا؛ إلا أن سياق هذه الفقرة أيضًا لا يركز على الحجات الثلاثة. إلا أن ورود لفظ 'حَج' بكلتا الفقرتين يؤكد أنهما دونتا بعد التثنية حين أصبح الفصح حجًا (حَج).

وهنا يكمن التجديد الذى جاء به كل من التثنية ويوشيا؛ إذ جعلا الفصح حجًا يتوافد فيه الناس على المقدس المركزى. وكان ذلك نتيجة لمركزية الديانة. وكان الفصح قبل ذلك عيدًا عائليًا يقام فى البلدات وفى البيوت (انظر الخروج ١٢: ٢١-٢٣ والتثنية ١٦: ٥) وكان يختلف تمامًا عن حج الـ 'مَصّوت'. ومع ذلك كان العيدان يحلان فى وقت واحد، وكانت بينهما عدة سمات مشتركة (كما سنرى)؛ لذا انتهى الأمر بدمجهما معًا. ولكنهما لم يكونا مدمجين فى عهد يوشيا، وأول ذكر لهما كعيد واحد نجده فى حزقيال ٤٥: ٢١ وفى مواريث الكهنة.

وفى نص آخر لأخبار الأيام نجد أن عيد يوشيا لم يكن فكرة جديدة تمامًا؛ فهناك فصح مماثل كان يقام فى عهد حزقيا؛ ففى عهده أدى الوقت المطلوب لطهارة الكهنة ولجمع كل المؤمنين من المملكة الشمالية السابقة إلى تأجيل العيد، وكان يقام استثناءً فى الرابع عشر من الشهر الثانى. وكان كما ورد بأخبار الأيام الثانى ٣٠: ٢٦ عيدًا لم يُر مثله فى إسرائيل منذ عهد سليمان. وانبرى البعض مؤخرًا للدفاع عن

ريخية هذه القصة بكل تفاصيلها وعزوا إقامة العيد فى الشهر الثانى إلى تضارب
ن التقويمين المتبعين فى كل من إفرايم ويهوذا. ويبدو أن إصلاحات حزقيا كانت
ن بنات خيال كاتب أخبار الأيام؛ فسفرا الملوك لا يشيران إلى هذه الإصلاحات
فى تلميح عابر، إلا أن كاتب أخبار الأيام يصورها على غرار إصلاحات يوشيا، بل
ول إنها انتهت بفصح مهيب. إلا أن وصفه هذا العيد يتبع الأحكام التى استن
ريع الكهنة لا تشريع التثنية. فعيد الفطير متصل دون تردد بالفصح. وفكرة
مة فصح فى الشهر الثانى مأخوذة أيضًا من تشريع الكهنة؛ وهى مستوحاة من نص
عدد ٩: ١-١٤ الذى يذكر العذرين اللذين يسوقهما كاتب أخبار الأيام (عدم
لطهارة وطول السفر). وهذا الحكم الوارد بالعدد ٩: ١-١٤ تفسره الظروف التى
جد اليهود أنفسهم فيها بعد السبى لا سيما العلاقات بين الجماعة فى فلسطين
ن بقوا فى بابل أو من عاشوا فى الشتات.

بد إذن من التسليم بأن الفصح الذى أقيم فى عهد يوشيا وفقًا لأحكام التثنية كان
يئًا جديدًا؛ ولكن هل لم يسمع عنه أحد قبله؟ من نصوص الكتاب المقدس ما
ل على أنه كان عودة إلى عادة قديمة أهملت لفترة طويلة «منذ عصر القضاة»
ص الملوك الثانى ٢٣: ٢٢ و «منذ عصر صموئيل» بنص أخبار الأيام الثانى ٣٥: ١٨.
أننا ينبغى أن نفرق بين أمرين: ربط الفصح بعيد الفطير، والالتزام بإقامة
صح (وحده) فى أورشليم.

ويتخذ نص يشوع ٥: ١٠-١٢ دليلاً على أن هذين العيدين كانا مرتبطين فعلاً فى
دم، فعندما ضرب بنو إسرائيل أول مخيم لهم بالأرض الموعودة فى الجلجال
تفلوا بالفصح مساء الرابع عشر من الشهر؛ وفى «ذلك اليوم نفسه» «غداة

الفصح» أكلوا من غلة الأرض: الـ 'مَصّوت' والفريك، ثم انقطع المن. ويقال إن هذه القصة تمثل تراثًا لمقدس الجلجال وإن الفصح والـ 'مَصّوت' كانا إحياءِ لذكرى نهاية «الخروج» ودخول الأرض الموعودة. ويعترض باحثون آخرون على ذلك بدعوى أنه لما كان عيد الفطير موعده غداة الفصح فلابد أن يعتمد السرد على التراث الكهنوتى وبالتالى فلابد أنه كان رواية متأخرة. إلا أن هذا الاعتراض لا أساس له، فعبارة «غداة الفصح» غائبة عن أفضل شواهد النسخة اليونانية وتتناقض مع العبارة التالية لها: «ذلك اليوم نفسه»؛ والأرجح أنها شرح. ومن ناحية أخرى من المؤكد أن النص يشير إلى عيد الـ 'مَصّوت' الذى ورد وصفه فى النصوص الطقسية؛ فيقول أقدم النصوص الطقسية إن العيد يستمر سبعة أيام ولا إشارة فيها إلى الفريك. وهناك انطباع عام بأن يشوع ٥: ١٠-١٢ يمثل تراثًا مستقلاً يعكس عادة جرت بمقدس الجلجال؛ لكن هذا لا يثبت اندماج الفصح وعيد فطير كالذى ورد وصفه بالنصوص الأخرى منذ أن استقر بنو إسرائيل فى كنعان. فأقدم التقاويم الدينية يرد بها ذكر عيد الفطير، أما الفصح فلا ذكر له فيها. ولم يكن العيدان اندمجا عندما ظهرت التثنية أول مرة؛ ولا ذكر فى قصة إصلاحات يوشيا إلا للفصح.

والمسألة الأخرى تتصل بالالتزام بمراعاة الفصح فى أورشليم، وهنا لا تقدم التثنية جديدًا. فربما كان الفصح قبل إنشاء المملكة عيدًا معروفًا يقام بالمقدس المركزى لاتحاد القبائل كما يؤكد الملوك الثانى ٢٣: ٢٢ وأخبار الأيام الثانى ٣٥: ١٨؛ ومن المؤكد أنه كان عيدًا قبَليًا قبل الاستقرار. إلا أن الاستقرار أدى إلى تفكك الروابط القبَلية ولا مركزية العبادات الدينية؛ فأصبح الفصح عيدًا عائليًا. وهذا يفسر عدم ذكره فى تقاويم الخروج ٢٣ و٣٤، كما يفسر تأكيد الطقس اليهوى

ـديم فى الخروج ١٢: ٢١-٢٣ على التفاصيل. أما عيد الفطير فأحـد مواسـم الحـج ـنوية إلى المقادس المحلية. وجعلت التثنية وإصلاحات يوشيا من أورشليم مركزًا ـلا العيدين، وفى نهاية الأمر دمجا معًا. ومهما كانت نظرتنا لتفاصيل هذا التـاريخ ـكل من العيدين طابع خاص وأصل مختلف.

ب) **أصل الفصح.** اللفظ العبرى للفصح 'پيصَح' وهو لفظ لا سبيل للخروج بأية ـتنتاجات منه، فتأصيله موضع جدل ساخن. ويربطـه الكتـاب المقـدس بالجـذر ـصَح' بمعنى «عَرَجَ» (صموئيل الثانى ٤: ٤) و «قَفَـزَ» (الملـوك الأول ١٧: ٢١)؛ فـفى ـر وباء بمصر «قفز يهوه متخطيًا» البيوت التى يراعى فيهـا الفـصح (الخـروج ١٢: ٬ ٢٣، ٢٧). وليس هذا المعنى الأولى، بل تفسير أضيف فى عصور لاحقة. وشـبهه ـرون بلفظ 'پشاحو' الأكدى الذى يعنى «استرضَى»؛ إلا أن فصح بنى إسرائيل لـم ـكن له أى غرض تكفيرى. وهناك وجهة نظر أحدث تقول إن اللفظ مصرى؛ فيقال ـه مأخوذ عن كلمة مصرية تعنى «ضربة»، وبذلك يـصبح الفـصح «ضربـة» الوبـاء ـعاشر (الخروج ١١: ١) الذى «ضرب» فيه يهوه كل بكر فى أرض مصر (الخـروج ١٢: ١، ١٣، ٢٣، ٢٧، ٢٩). وهذا الرأى أيضًا غير مقنع، فمن الـسهل أن نقتنـع بـأن بـنى ـسرائيل أطلقوا اسمًا مصريًا على عادة أخذوها من مصر؛ ولكن من الصعب أن نقر ـنهم أطلقوا اسمًا مصريًا على عادة خاصة بهم بل شرعت ضـد المـصريين. كمـا أن ـذا التفسير يبحث عن أصل الفصح ومغزاه فى وباء أبكار مصر، وهذه سمة ثانوية ـعيد.

وإذا نحينا التأصيل جانبًا فإن الفصح طقس يمارسه البـدو. فهـو نـوع القـرابين ـذى يقدمه البدو أو أشباه البدو، وهو أشبه طقوس بنى إسرائيل بقـرابين قـدماء

العرب، فليس ثم كاهن ولا مذبح، والدم أهم ما فيه. فكان الفصح قربان موسم الربيع بحيوان صغير لضمان خصوبة القطيع ووفرته. والغرض من مسح الدم على قوائم الباب (أصلاً على أوتاد الخيمة) طرد قوى الشر، فهو الـ 'مَشحيت' أو «الماسح» الذى ورد ذكره فى التراث اليهوى (الخروج ١٢: ٢٣) وربما فى نص محرف فى التراث الكهنوتى أيضًا (الخروج ١٢: ١٣). وكما سبق أن قلنا ربما كان عيدًا يقام عندما تضرب القبيلة خيامها قبل الخروج لموسم رعى الربيع. لكن هذا ليس كل التفسير؛ فهو بصورة أعم تقدمة لسلامة القطيع كالعيد العربى القديم الذى كان يقام بشهر رجب أول أشهر الربيع. وتؤكد تفاصيل الفصح الأخرى أنه كان فى جوهره عيدًا للبدو وكانت الذبيحة تشوى على نار دون استعمال أية أدوات طهى؛ وكانت تؤكل مع الفطير (الذى لا يزال يمثل الخبز المعتاد عند البدو الحاليين) والأعشاب المرة (وليس المقصود بها الخضراوات التى تنبت فى الحقول، بل أعشاب الصحراء التى يجمع البدو لتتبيل طعامهم). ويقضى الطقس بأن يربط متناولوها الأحزمة على بطونهم والنعال على أقدامهم (وكأنهم يتأهبون لسفر طويل على الأقدام) وأن يمسكوا بعصا الرعاة فى أيديهم.

لم يكن هذا العيد الرعوى تقدمة «لبكر» القطيع؛ فلم يُنص على ذلك فى أى نص حتى فى أكثر النصوص تفصيلاً عن اختيار الأضحية أو الطقوس التى ينبغى اتباعها فى العيد. ومع ذلك فالخروج ٣٤: ١٩-٢٠ وضع التشريع الخاص بالأبكار بين أحكام عيد الفطير ونتيجته الطبيعية فى ٢٠ب (كما يتبين من المقارنة بالخروج ٢٣: ١٥)، ويربط الخروج ١٣: ١-٢، ١١-١٦ التشريع الخاص بالأبكار بالتشريع الخاص بالفصح والفطير. وهو ربط مصطنع؛ ففى ليلة الفصح ضرب يهوه أبكار مصر

ِاستثنى البيوت التى كانت عليها علامات دم أضحية الفصح؛ وهذا سبب ذبح
بكار الحيوانات وافتداء أبكار البشر كما يقول الخروج ١٣: ١٥. ومع ذلك فهذا
لربط لا يرد فى الرواية الأساسية؛ فليس ثمة إشارة إليه فى طقس الفصح، وورد
لتشريع الخاص بالأبكار على حدة فى تشريع العهد القديم (الخروج ٢٢: ٢٨-٢٩).

والنصوص الوحيدة التى تحدد موعد الفصح النصوص الكهنوتية وحزقيال ٤٥: ٢١
ِهى تحدده بالرابع عشر والخامس عشر من الشهر الأول أى مع اكتمال البدر.
ِالأرجح أنه كان موعد الفصح من البداية. فبما أنه كان يقام ليلاً وفى الصحراء
فلابد أن يقام عند اكتمال البدر ليس بالضرورة لارتباطه بعبادة النجوم، بل لمجرد
أنها أكثر ليالى الشهر نورًا. وهذا التفسير الطبيعى كافٍ فى حد ذاته لدحض المقولة
التى تقول إن الفصح كان يقام فى البداية ليلة ظهور الهلال. فلفظ 'حودِش' كان
معناه «هلال» قبل أن يتخذ معنى «شهر». لذا ظهرت مؤخرًا الترجمة التالية للتثنية
١٦: ١: «اِحْفَظْ هِلاَلَ (حودِش) شَهْرَ أَبِيبَ وَاعْمَل فِصْحًا لِلرَّبِّ إِلهِكَ»؛ أما بقية
الفقرة حيث يتكرر لفظ 'حودِش' (وهذه المرة بمعنى «شهر» دون لبس) فإضافة
من الكهنة. ومع ذلك فهناك اعتراض له أهميته على فكرة أن الفصح كان يقام منذ
القدم عند اكتمال البدر. فهناك شقفة عثر عليها بفيلة وعليها رسالة يفترض أن
معناها «أنبئنى حين تقيم الفصح». وإن صح هذا التفسير للنص (وهى ترجمة لها
جاذبيتها) وإذا كانت هذه الوثيقة أقدم من بردية الفصح التى سبق ذكرها (وهذا
ِوارد) فإن هذا لا يعنى بالضرورة أن الفصح لم يكن يقام من قبل عند اكتمال البدر
فى مستعمرات اليهود بمصر. فربما ساور كاتبها الشك فى الشهر الذى ينبغى إقامة
لعيد فيه لو كان فى السنة شهر كبيس.

على أى هناك حقيقة واحدة مؤكدة هى أن الفصح من أقدم الأعياد، فهو يرجع إلى عصر كان بنو إسرائيل لا يزالون فيه أشباه بدو. فيرجع حتى إلى ما قبل الخروج لو كان العيد الذى أراد بنو إسرائيل أن يحتفلوا به فى الصحراء (الخروج ٥: ١) فصحًا. والنسخة الإسرائيلية من عيد موسم الربيع هى التى احتفظ بها كل البدو الساميين. أما عند بنى إسرائيل فاكتسب مغزى خاصًا سنفسره بعد قليل.

(ج) **أصل عيد الفطير.** لفظ 'مَصّوت' معناه «خبز غير مختمر». وكان عيد الـ 'مَصّوت' يوم بدء حصاد الشعير الذى كان أول محصول يحصد. وكانت الأسابيع السبعة لعيد الحصاد (أو «عيد الأسابيع») يحسب « مِنِ ابْتِدَاءِ المِنْجَلِ فِي الزَّرْعِ» (التثنية ١٦: ٩). وفى الأيام السبعة الأولى من حصاد الشعير لا يؤكل إلا خبز صنع من المحصول الجديد «بلا خمير» أى دون إضافة شىء من محصول السنة السابقة إليه. فهو يمثل بداية جديدة. كما لم يكن يصح أن يمثُل المرء بين يدى يهوه خاوى اليدين (الخروج ٢٣: ١٥ و٣٤: ٢٠ حيث ينفصل هذا الحكم عن حكم الفطير بظهور تشريع الأبكار). إذن فالسمة المميزة لهذا العيد تكمن فى تقديم أبكار الثمار، وهى سمة تبرز فى الطقس اللاحق الذى يقدم تفاصيل تقديم الحزمة الأولى (اللاويين ٢٣: ٩-١٤). إلا أن العيد الحقيقى للاحتفال بأبكار الحصاد كان عيد الأسابيع الذى يختتم به موسم حصاد الحبوب؛ ولم يكن عيد الفطير سوى استعداد لهذا العيد الثانى، وكانا معًا يمثلان بداية موسم الحصاد ونهايته.

إذن فعيد الفطير كان عيدًا زراعيًا ولم يراعَ إلا بعد أن استقر بنو إسرائيل فى كنعان (تنص فقرة اللاويين ٢٣: ١٠ على ذلك صراحةً بإشارتها إلى الحزمة الأولى). من ثم فمن المرجح أن يكون بنو إسرائيل أخذوا هذا العيد عن الكنعانيين. ونذكر

ـ هذا السياق إعدام ذرية شاول على مرتفعة بالقرب من جبعون (صموئيل الثانى ؟: ٩-١١) الذى تم «فِي ابْتِدَاءِ حَصَادِ الشَّعِيرِ»، وثأر أهل جبعون لأنفسهم فى صورة ـقس خصوبة (كما يتبين من فقرة فى قصائد راس شمرة). ومع ذلك فليس ثم ـاسم مشترك بين الطقسين إلا الموعد، وكان عيد الفطير يرتبط دائمًا عند بنى ـسرائيل بالأسبوع، فكان العيد يستمر سبعة أيام (الخروج ٢٣: ١٥ و٣٤: ١٨) من ـسبت إلى السبت الذى يليه (الخروج ١٢: ١٦ والتثنية ١٦: ٨ واللاويين ٢٣: ٦-٨). ـهذا ما دعا لإدخال التشريع الخاص بالسبت بعد نظيره الخاص بالـ 'مَصّوت' فى ـلخروج ٣٤: ٢١ وما دعا لإضافة الفقرة التفصيلية «حتى فى موسم الحصاد» (الذى ـبدأ بعيد الفطير). وهذا الربط بالسبت يبين أن الأيام السبعة المكرسة للعيد لم ـكن تحسب عشوائيًا ولو أن الأعياد ذات الأيام السبعة عرفت عند غير بنى ـسرائيل؛ فكان هذا العيد مرتبطًا فى جوهره عند بنى إسرائيل بنظام الأسبوع، يؤكد ذلك أن عيد الحصاد كان موعده بعد سبعة أسابيع من عيد الفطير اللاويين ٢٣: ١٥ والتثنية ١٦: ٩). ولعل عيد الفطير أخذه بنو إسرائيل عن ـكنعانيين. ولكن بما أن الأسبوع والسبت لا وجود لهما عند غير بنى إسرائيل ـالأرجح أن هذا العيد اتخذ منذ دخوله على ما يبدو طابعًا إسرائيليًا صرفًا. ولما كان ـيدًا زراعيًا اعتمد على حالة المحاصيل ولم يكن من الممكن تحديد موعده بصورة ـق من «شهر سنابل القمح» أى شهر أبيب؛ وهذه القاعدة الوحيدة فى تقاويم ـلخروج ٢٣ و٣٤ وفى التثنية.

رأينا أن الفصح كان يقام فى هذا الشهر نفسه وعند اكتمال القمر. وجعلت ـتثنية وإصلاحات يوشيا من الفصح عيد حج كما كان عيد الفطير. وتمثل التحول

فى دمج العيدين معًا. وكانت السُنة القديمة التى تتمثل فى أكل الفطير فى الفصح (وهى سُنة لا صلة لها بعيد الفطير) تحبذ الدمج، وربما كانت تحبذه الأعراف المحلية أيضًا كالعرف الذى كان متبعًا فى مقدس الجلجال (يشوع ٥: ١٠-١٢). وكان موعد الفصح تحدد من قبل باكتمال البدر، فتُرك على حاله دون تغيير. ودمج عيد الفطير فيه وقُضى بأن يقام فى الأيام السبعة التالية وهى الفريضة التى استن سفر اللاويين ٢٣: ٥-٨. فإن صح التاريخ الذى حددنا لتشريع القداسة فإن هذا يكون تم بعد إصلاحات يوشيا ولكن قبل السبى؛ وهذا يفسر سبب معرفة حزقيال بهذه التواريخ وتقبله إياها (حزقيال ٤٥: ٢١). ومما يؤسف له أن الفصح كان يحتسب وفق منازل القمر، والفطير بأيام الأسبوع؛ ما أدى إلى مشكلة لا حل لها، فالفصح لم يكن ليحل بالضرورة فى يوم غداته سبت؛ وكان لابد لعيد الفطير أن يبدأ يوم سبت. فعمليًا توقف ربط عيد الفطير بالأسبوع وأصبح تحديد كلا العيدين يعتمد على القمر حيث يتلو عيد الفطير الفصح مباشرةً سواء أكان يوم سبت أم لم يكن. إلا أن الفريسيين والبيتوسيين (طائفة من الصدوقيين) تجادلوا دون التوصل إلى حل حول تفسير سبت الـ 'مَصّوت' و «غداة السبت» فى اللاويين ٢٣: ١١، ١٥، وهو اليوم الذى قُضى فيه بتقديم أول حزمة وتحتسب منه الأسابيع السبعة التى تسبق عيد الأسابيع؛ فقال البيتوسيون إنه السبت الذى يحل فى أثناء أسبوع الـ 'مَصّوت' فى حين ادعى الفريسيون أنه يوم الفصح نفسه.

(ء) **صلتهما بتاريخ الخلاص.** كل مواريث التوراة تربط عيد الفطير (الخروج ٢٣: ١٥ و٣٤: ١٨ والتثنية ١٦: ٣) أو الفصح (التثنية ١٦: ١ و٦) أو الفصح وعيد الفطير معًا (الخروج ١٢: ٢٣-٢٧ و٣٩ [تراث يهوىّ]؛ الخروج ١٢: ١٢-١٣ و١٧ [تراث

كهنوتى]) بالخروج من مصر. والنص الذى يربط بينهما بأوثق صورة الخروج ١٢ حيث تدمج طقوس العيدين فيه فى قصة الخروج؛ وموضوع هذا الإصحاح أن الطقسين شرعا ليساعدا بنى إسرائيل على الخلاص وإحياءً لذكرى هذا الخلاص.

وبعض الباحثين ممن يرون فى العبادات تحقيقًا للأساطير يعتبرون الإصحاحات الستة عشر الأولى من سفر الخروج (١-١٥) «أسطورة» عيد الفصح ويدعون ألا جدوى من محاولة العثور على أحداث تاريخية وراءها؛ فهذه الإصحاحات عندهم لا تزيد عن تعبير دينى عن أسطورة تدور حول صراع يهوه مع أعدائه. ونقطة الذروة فى القصة الليلة التى تُحيا فى ليلة الفصح حيث يظل البشر ساهرين كما ظل يهوه نفسه «ساهرًا» (الخروج ١٢: ٤٢). وفى الصباح (الخروج ١٤: ٢٤) ينهزم المصريون، وهو انتصار حققه يهوه ويحتفل به فى ترنيمة نصر. وتختتم الترنيمة بتمجيد هيكل أورشليم الذى يقام فيه العيد والذى يسكنه يهوه أبدًا (الخروج ١٥: ١٧).

ولا أحد ينكر أن هناك عناصر دينية فى قصة الخروج ١٢، فالنص نفسه يؤكد عليها؛ والكل يقر بأن طقوس الفصح وعيد الفطير كان لها تأثيرها على عرض التاريخ. لكن هذا لا يعنى أن الخروج ١٢ (بصورة أقل من الخروج ١-١٥) مجرد شروح دينية لبعض الطقوس. فهناك عناصر أخرى فى هذه الإصحاحات بالإضافة إلى العناصر الطقسية. ويمثل هذا القسم بأكمله جزءًا من كل أكبر يدعى أنه عمل تاريخى. ومرة أخرى لابد أن نؤكد أن ديانة بنى إسرائيل ديانة تاريخية وأن عقيدة بنى إسرائيل تقوم على تدخل الرب فى تاريخ شعبه. وكان هناك عيد يسمى الفصح ربما حتى قبل أن يصبح بنو إسرائيل شعبًا. كما كان هناك عيد للفطير ربما أخذ

عن الكنعانيين ولكنه أخذ بأكمل معنى له من جانب بنى إسرائيل. وهذان العيدان كانا يقاما فى موسم الربيع. وفى أحد مواسم الربيع حدث تدخل مذهل من جانب الرب حيث أخرج بنى إسرائيل من مصر. وهذا التدخل الإلهى كان بداية تاريخ بنى إسرائيل كشعب -كشعب الله المختار. وبلغت حقبة الخلاص هذه كمالها باستقرارهم فى «الأرض الموعودة». وعيدا الفصح والفطير إحياء لذكرى هذا الحدث الذى طغى على تاريخ الخلاص. وسرعان ما اتخذ العيدان هذا المعنى ولكنهما فى المواريث الأقدم عيدان منفصلان يحييا ذكرى الحدث كل على حدة. إلا أن القاسم المشترك بينهما جعل دمجهما معًا أمرًا محتومًا.

٢. عيد الأسابيع

يعرف ثانى أعياد السنة الكبيرة فى الخروج ٢٣: ١٦ بعيد الحصاد (قَصير) أو عيد حصاد القمح (كما ورد فى الخروج ٣٤: ٢٢). وكان من المواسم الرئيسة فى التقويم الزراعى فى فلسطين (التكوين ٣٠: ١٤ والقضاة ١٥: ١ وصموئيل الأول ٦: ١٣ و١٢: ١٧) وفى تقويم جيزر. وفى الخروج ٣٤: ٢٢ أيضًا يعرف بعيد الأسابيع؛ ولعل العبارة تفسير يؤكد أنه العيد نفسه الذى ورد ذكره فى التثنية ١٦: ٩-١٠ (حَج الـ 'شَبُعوت' أى «حج» الـ «أسابيع»). وهذا النص الأخير يقدم تفسيرًا للاسم ويحدد التاريخ بدقة، فكان العيد موعده بعد سبعة أسابيع من حصاد باكورة الحبوب أى بعد سبعة أسابيع من عيد الـ 'مَصّوت'. وفى العدد ٢٨: ٢٦ يسمى «عيد الأسابيع» و «عيد الباكورات» (بِكوريم). وكان هذا العيد الحقيقى لباكورات الحصاد، وكان عيدًا بهيجًا (انظر التثنية ١٦: ١١ وأشعياء ٩: ٢).

وأكثر الروايات تفصيلاً لطقوسه ترد فى اللاويين ٢٣: ١٥-٢١؛ فيتم حساب سبعة أسابيع بدءًا من غداة السبت الذى تقدم فيه أول حزمة ليهوه، ما يؤدى بنا إلى غداة السبت السابع، فيما يبلغ فى مجموعه خمسين يومًا. (لذا فالاسم اليونانى للعيد πεντηκοστη أى اليوم «الخمسون» Pentecost؛ وورد ذكره لأول مرة فى سفر المكابيين الثانى ١٢: ٣١-٣٢ وطوبيّا ٢: ١ جنبًا إلى جنب مع اسم «عيد الأسابيع») وهذه الأيام «الخمسون» بين بداية حصاد الشعير ونهاية حصاد القمح ربما ارتبطت بمواسم نظام حساب قديم شاع بين الزرّاع. وكان الاحتفال يتميز بتقديم رغيفين خبزا من الطحين الجديد ومعه خمير، وهى الحالة الوحيدة التى يرد فيها حكم طقسى باستعمال الخمير فى إعداد تقدمة ليهوه. وتؤكد الطبيعة غير العادية للتقدمة أنه كان عيدًا للزراع ويرتبط بعيد الـ 'مَصّوت' ارتباطًا وثيقًا؛ ففى بداية الحصاد يؤكل الفطير كعلامة لبداية جديدة؛ وفى نهاية حصاد القمح يُقدم الفطير قربانًا لأنه كان الخبز العادى فى مجتمع من المزارعين. وكان معناه أن موسم الحصاد انتهى. وبهذه التقدمة تبدأ العادات المعتادة من جديد. وهذا الارتباط بعيد الفطير (ثم بالفصح فيما بعد) يفسر سبب تسمية الأحبار هذا العيد باسم الـ 'عَصيرِت' (الاجتماع) الختامى بل «عَصيرِت الفصح».

كان الأسابيع عيدًا للزراع المستقرين؛ ولم يتخذه بنو إسرائيل عيدًا لهم إلا بعد دخول فلسطين. والأرجح أنهم أخذوه عن الكنعانيين (عادة تقديم باكورة الحصاد لإله شديدة الانتشار.) ولم يكن موعد العيد محددًا فى البداية (الخروج ٢٣: ١٦ و٣٤: ٢٢)؛ وأقدم نص يقول شيئًا محددًا عنه التثنية ١٦: ٩-١٠، إلا أن تحديد تاريخه فيه نسبى إذ يحسب من عيد الفطير. وكان هذا العيد الأخير يتوقف فى تلك الحقبة

على حالة المحاصيل. لذا فإن موعد عيد الخمسين لم يتحدد إلا بعد أن ربط الكهنة عيد الفطير بالفصح. ومع ذلك رأينا أن تفسير هذا الحكم أثار جدلاً. وفى التقويم المتبع فى سفر اليوبيل وعند طائفة قمران والذى تحل الأعياد نفسها فيه فى أيام محددة من الأسبوع كل سنة نجد أن الحزمة الأولى التى قُضى بتقديمها «غداة السبت» كانت تقدم يوم الأحد الذى يلى اليوم الثامن من الفصح أى فى السادس والعشرين من الشهر الأول. وبالتالى فإن عيد الأسابيع جاء فى الخامس عشر من الشهر الثالث.

وانتهى الأمر بعيد الأسابيع بأن نُسب لتاريخ الخلاص كالفصح. إلا أن هذا الربط تم فى حقبة لاحقة. يقول الخروج ١٩: ١ إن بنى إسرائيل بلغوا سيناء فى الشهر الثالث بعد خروجهم من مصر. ولما كان خروجهم من مصر فى منتصف الشهر الأول صار الأسابيع عيدًا يحيون به ذكرى عهد سيناء. ويشير أخبار الأيام الثانى ١٥: ١٠ إلى أنه فى عهد آسا أقيم عيد فى الشهر الثالث لتجديد العهد ولكنه لا ينص صراحةً على أنه كان عيد الأسابيع. وأول ذكر صريح لهذا الربط ورد فى سفر اليوبيل الذى يضع كل العهود التى يعثر عليها فى العهد القديم (من عهد نوح إلى سيناء) فى يوم عيد الأسابيع. وكانت طائفة قمران التى تطلق على نفسها «جماعة العهد الجديد» تحتفل بتجديد العهد أيضًا فى عيد الأسابيع، وكان هذا أهم الأعياد فى تقويمهم.

أما عند اليهود السلفيين فظل عيد الأسابيع ذا مكانة ثانوية. فحذف من تقويم حزقيال ٤٥: ١٨-٢٥، ولا يرد له ذكر (باستثناء النصوص الطقسية) إلا فى أسفار العهد القديم المتأخرة وإلا فيما يتصل بشىء آخر (المكابيين الثانى ١٢: ٣١-٣٢ وطوبيا ٢: ١). وتخصص المشنا رسالة كاملة لكل أعياد السنة عدا هذا العيد. ولم

تلق فكرة أنه يحيي ذكرى اليوم الذى نزلت فيه الشريعة على جبل سيناء قبولاً عند الأحبار إلا فى القرن الثانى بعد الميلاد.

وكان لعيد الخمسين المسيحى مغزى مختلف من البداية. فتميز فى أعمال الرسل ٢ بإهداء الروح القدس وبدعوة كل الأمم إلى الكنيسة الجديدة. ويدل تزامنه مع العيد اليهودى على أن نسق الديانة القديمة ولَّى وأن الوعود التى بذل ذلك النسق تحققت. ولكن ليست ثمة صلة بين عيد الخمسين المسيحى وعيد الأسابيع كما عرفته طائفة قمران أو كما وعته اليهودية السلفية فى لاحق الأيام. ولا تتضمن قصة أعمال الرسل أية إشارة إلى عهد سيناء أو إلى العهد الجديد الذى جاء به يسوع.

٣. عيد المظال

(أ) تسميات العيد ومغزاه. يعرف ثالث عيد كبير فى السنة فى النسخ الإنجليزية من الكتاب المقدس باسم the feast of Tabernacles أو Booths. ولفظ Tabernacles كتابة صوتية للفظ ورد فى الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس ولا تعنى الكثير بالنسبة للقارئ المعاصر. وتسمية Booths (سقائف، أكشاك) لا تختلف عنه وليست مألوفة. أما Tents (خيام) وهى ترجمة حرفية للتسمية Tabernacula اللاتينية فبها ما يفيد القارئ ولكنها قد تؤدى به إلى الزلل أيضًا. فهذا العيد لم يتضمن نصب أية «خيام». ومع ذلك فسوف نبقى على هذه التسمية لعدم وجود كلمة أكثر ملاءمة له. والعيد يعرف فى العبرية باسم 'سُكّوت' والترجمة الصحيحة للفظ «أكواخ»؛ إلا أن «عيد الأكواخ» عبارة تفتقر إلى الذوق ومن شأنها أن تعطى انطباعًا لا يقل خطأ عن «الخيام» ولكن لأسباب مختلفة.

ظهرت تسمية 'سُكّوت' لأول مرة فى التقاويم الدينية اللاحقة (التثنية ١٦: ١٣، ١٦ واللاويين ٢٣: ٣٤) وفى النصوص اللاحقة التى تعتمد عليها (عزرا ٣: ٤ وزكريا ١٤: ١٦، ١٨، إلخ). أما العيد نفسه فلا شك أنه العيد المشار إليه فى أقدم تقويمين (الخروج ٢٣: ١٦ و٣٤: ٢٢) باسم «عيد الحصاد» (أسيف).

وكان أهم مواسم الحج السنوية الثلاثة إلى المقدس وأكثرها ازدحامًا. ويسميه سفر اللاويين ٢٣: ٣٩ «عيد يهوه» (انظر العدد ٢٩: ١٢). وهو «العيد» فى حزقيال ٤٥: ٢٥ أى العيد الأول بلا منازع كما فى الملوك الأول ٨: ٢، ٦٥. كما يمكن تلمسه فى «عيد الرب فى شيلوه من سنة إلى سنة» (القضاة ٢١: ١٩) وكان هذا لا شك وقت زيارة ألقانة السنوية لشيلوه (صموئيل الأول ١: ٣). وتنبأ زكريا بأن كل الأمم ستتوافد كل سنة لتتعبد ليهوه بأورشليم فى عيد المظال (زكريا ١٤: ١٦). وحتى فى عصر يوسفوس كان «أكبر أعياد العبرانيين وأقدسها» (Ant. VIII, iv. 1)، ويصفه كاتب وثنى كپلوتارك بعبارة مماثلة (Quaest. conv. IV, 6).

(ب) **تطوره التاريخى.** لا تدع أقدم النصوص مجالاً للشك فى السمة المميزة لهذا العيد، فهو عيد للمزارعين، وهو عيد الحصاد تجمع فيه كل محاصيل الحقول (الخروج ٢٣: ١٦) وكل ما تنتجه البيادر والمعاصر (التثنية ١٦: ١٣). وبعد جمع كل ثمار الأرض وبعد عصر كل الزيتون والعنب يتجمع المزارعون لتقديم الشكر للرب. وكان عيدًا بهيجًا، ويدل شك عالى فى أن حنّة كانت ثملة (صموئيل الأول ١: ١٤-١٥) على أنهم عرفوا السكر حتى الثمالة بالخمر الجديد.

كانت بالطبع مناسبة للابتهاج الشعبى. ويصف القضاة ٢١: ١٩-٢١ كيف اختطف بنو بنيامين فتيات شيلوه وهن يرقصن فى الكروم فى عيد يهوه. وهناك

رواية مماثلة فى المشنا [تانيت ٤، ٨]، ففى الخامس عشر من آب (يوليو-أغسطس) وفى يوم الغفران خرجت فتيات أورشليم بثيابهن البيضاء وقد اغتسلن لتوهن ليرقصن فى الكروم ويغنين: «أيها الشاب، ارفع عينيك وانظر من ستختار لنفسك. لا تنظر للجمال بل للأصل الطيب». ولا حاجة بنا للتركيز على الرقص فى شهر آب. فما كان هذا ليحدث فى يوم الغفران كما يقول النص، فهو يوم التكفير. فإذا كانت القصة تسجل تراثًا قديمًا (كما يبدو) فلابد أنها تشير إلى عيد المظال الذى كان يقام بعد ذلك بأيام. فكان الرقص لايزال جزءًا من هذا العيد حتى فى عصور العهد الجديد: فكان الميسورون وأعيان المجتمع يرقصون بساحات الهيكل ويغنون ويلوحون بمشاعل موقدة. فكان مهرجانًا صار مضرب الأمثال: «من لم ير بهجة ليلة هذا العيد لم ير بهجة حقيقية فى حياته».

ومن بين النصوص الدينية القديمة تطالعنا التفاصيل الأولى عن الطقس فى التثنية ١٦: ١٣-١٥ حيث يسمى عيد «الأكواخ» (سُكّوت) دون أى تفسير؛ ويوصف كحج للمقدس المركزى بأورشليم، وكان يستمر لسبعة أيام. وإذا نحينا جانبًا ذكر الأكواخ نجد أن هذه هى الطريقة التى يتم بها تصوير تكريس هيكل سليمان (تزامن مع عيد المظال): فيقال إن المؤمنين توافدوا من كل أرجاء المملكة وأقاموا عيدًا لمدة سبعة أيام، وفى الثامن عادوا إلى ديارهم بأمر من الملك (الملوك الأول ٨: ٦٥-٦٦) وهى فقرة كاملة من عند النساخ التثنويين.

والطقس الوارد بسفر اللاويين ٢٣: ٣٣-٤٣ يتسم بمزيد من الدقة ولكنه أيضًا يثير تساؤلات النقد الأدبى. فالفقرات ٣٤-٣٦ تردد أحكام التثنية ولكنها تشير إلى يوم ثامن بعد أيام العيد السبعة؛ وهو يوم راحة من العمل يجتمع الشعب فيه للتعبد

وتقديم القرابين. ويحدد العدد ١٢-٣٤ نوعية القرابين التى ينبغى تقديمها فى الأيام السبعة (يقل تدريجيًا عدد الذبائح الرئيسة أى الثيران) ويحدد العدد ٣٥-٣٨ قرابين اليوم الثامن وكانت أقل عددًا. ويرد ذكر هذا اليوم الثامن فى مواضع عدة بمعزل عن أيام العيد السبعة، فهو خاتمة أو ملحق. وفى الطقس اللاحق الذى يرد بالمشنا لا نجد ذكرًا للعيش فى أكواخ أو للاحتفال بعيد فى الليل؛ والفريضة الوحيدة فيه أن يظل الشعب بأورشليم. إذن فاليوم الثامن عقب العيد كان يومًا انتقاليًا يسبق العودة للحياة العادية. وبالتالى فمن الخطأ أن نؤكد على صمت حزقيال ٤٥: ٢٥، فهذه الفقرة نص دقيق للغاية لا يتناول إلا القرابين التى يقدم الحاكم فى أيام عيد المظال السبعة (كما تتناول الفقرتان السابقتان لها القرابين التى تقدم فى أيام عيدى الفصح والفطير السبعة: حزقيال ٤٥: ٢٣-٢٤). وهذا وصف الاحتفال بالعيد فى عهد سليمان كما ورد فى أخبار الأيام الثانى ٧: ٨-١٠، ولكنه يضع عيد المظال بعد عيد تكريس الهيكل. إذ تصور الكاتب أن كان هناك احتفال مدته سبعة أيام لتكريس الهيكل يعقبه سبعة أخر لعيد المظال. وهذه الرؤية عن التكريس وجدت طريقها إلى الملوك الأول ٨: ٦٥ بشرح فى النص العبرى لا وجود له فى النسخة اليونانية.

ومن الواضح أن رواية الاحتفال بالعيد فى عصر عزرا (نحميا ٨: ١٣-١٨) مستوحاة من نص اللاويين ٢٣ فيما يتعلق بقراءة الشريعة؛ إلا أن هذا السفر كان حينذاك فى مرحلة ثانية (ولو أنها ليست الأخيرة) من تنقيحه. ويشير نحميا ٨: ١٤ إلى اللاويين ٢٣: ٤٢-٤٣: فيسكن الشعب فى أكواخ إحياءً لذكرى الأكواخ التى سكن بنو إسرائيل بعد الخروج من مصر. وعندما سمع الشعب هذا النص يتلى

ـرجوا يقطعون الأغصان ليقيموا أكواخًا لأسرهم سواء على الأسطح أو فى باحـات ـيكل أو فى ساحات أورشليم. ويضيف النص عبارة «لَمْ يَعْمَلْ بَنُو إِسْرَائِيلَ هَكَـذَا ـنْ أَيَّامِ يَشُوعَ» (نحميا ٨: ١٧). ولا ندرى ما الجديد فى ذلك الفعل. فـلا يمكـن أن ـكون بناء الأكواخ نفسها؛ فلابـد أن كان بناؤهـا مـن سـمات العيـد فى العـصور ـقديمة، فهو يعرف بهذا الاسم قبل التثنية. والأرجح أن هذه الأكـواخ أقيمـت فى ـرشليم نفسها لأول مرة (وهو أمر لا ذكر له التثنية ١٦: ١٥).

ولا ينـاقض ذلـك مـا ورد فى هوشـع ١٢: ١٠: «أُسْـكِنُكَ الْخِيَـامَ كَأَيَّـامِ الْمَوْعِـد ـموعيد)». وقد يكون من معانى موعيد «عيد مهيب» أيضًا (هكـذا يقـال). إلا أن ـوشع عاش قبل مركزية الديانة وبالتالى فالأرجح أنه يشير إلى عيـد يقـام بمقـدس ـلى. ومع ذلك فحتى هذا ليس التفسير الحقيقى لأن النص يتحدث عن «خيام» لا ـن «أكواخ»، ويشير إلى العصر الذهبى لحقبـة الـصحراء حـين «التـقى» يهـوه بـنى ـسرائيل.

وتمثل فقرتا اللاويين ٢٣: ٤٠-٤١ مرحلة ثالثة وأخيرة فى تنقيح الفقرة: فقُـضى فى ـناس أن يأخذوا «ثمرًا» وسعفًا وأن يبتهجوا لسبعة أيام. ولا ذكر للثمر فى نحميا ٨: ـ١-١٨، ولم يكن للثمر شأن بنصب الأكواخ؛ بل كان الناس يحملونها ويدورون بها ـرحين، وهذا ما نعرفه من نصوص تاريخية لاحقة. ففى المكابيين الثانى ١٠: ٦-٨ ورد ـن تجديد الهيكل احتُفل به «كما فى عيد المظال»، فظل اليهود لثمانية أيام يـدورون ـرحين بأغصان خضراء وسعف نخيل. ويروى يوسفوس أيضًا حكاية عن الإسكندر ـاى، ذلك الكاهن الملك الذى أبغضه الفريسيون والشعب. ففى عيد المظـال قذفـه ـناس بالليمون الذى كانوا يحملـون فى أيـديهم (Ant. XIII, xiv, 5). ويقـول الطقـس

الذى ورد بالمشنا إن ليمونة (إتروج) كانت تُحمل فى يد و 'لولَب' (سعفة خضراء) فى الأخرى؛ وكانت تربط حول السعفة أغصان آس وصفصاف.

(جـ) **مواعيده**. إذا أخذنا المعنى الحرفى للتسميات فإن العيد كان يقام فى بداية السنة الخريفية (كما ورد فى الخروج ٢٣: ١٦) أو فى آخرها (كما ورد فى الخروج ٣٤: ٢٢). ولا داعى لأن نرى فى هذين النصين تناقضًا أو تطورًا فى أسلوب تحديد موعد العيد. فليس لهما معنى سوى أن الموعد الدقيق لم يكن تحدد حين دون هذان النصان. فكان يتوقف على مدى نضج المحاصيل فهو «عيد الحصاد» وبالتالى كان يقام بعد حصاد كل المحاصيل قبيل بداية السنة أو بعدها مباشرةً. والتقويم الزراعى القديم من جيزر يبدأ بشهرى حصاد. والتثنية ٣١: ١٠-١١ لا تناقض ذلك؛ فهى توصى بتلاوة الشريعة فى عيد المظال «فى آخر (مِقّيس) السبع سنين» فى سنة السبت. ولا ينبغى ترجمة النص بمعنى «فى آخر السنة السابعة»، بل «كل سبع سنوات»، والإشارة إلى عيد المظال ثانوية إذ لا تنم إلا عن المناسبة التى تتم فيها هذه التلاوة. وفى التثنية ١٦: ١٣ لا يتحدد موعد العيد إلا بتقدم العمل فى الحقول؛ فيقام بعد حصاد نواتج البيادر والمعاصر.

والإشارات العرضية بسفرى الملوك تعطى دلالات أدق إلا أن هذه النصوص نفسها تثير مشكلات عسيرة. فتكريس هيكل سليمان (الذى تزامن مع عيد المظال) تم فى شهر إيتانيم طبقًا للتقويم الكنعانى. وهناك إضافة لاحقة تبين أن ذلك كان الشهر السابع بالتقويم البابلى الذى أدخله يوشيا (الملوك الأول ٨: ٢). إلا أن الهيكل حسب ما ورد فى الملوك الأول ٦: ٣٨ اكتمل فى شهر بول الكنعانى. وهناك إضافة لاحقة أخرى توضح أنه الشهر الثامن بالتقويم البابلى اللاحق. وإذا سلمنا

ـحة هذه التعريفات (وليس ثم ما يدعو للشك فيهـا) فلابـد أن نقـر إمـا بـأن
ـكريس تم قبل اكتمال بنائه بشهر؛ أو أنه لم يتم إلا بعد ذلك بأحد عـشر شـهرًا.
ْن صح البديل الثانى فإن التأخير يمكن تفسيره بأن كل الأثاثات النحاسية كانـت
ـتزال فى مرحلة السبك. والحقيقة أن الطريقة التى صـنعت بهـا وردت فى الملـوك
ْول ٧: ١٣-٣١ أى بين الوقت الذى اكتمل فيه بناء الهيكل (الملـوك الأول ٦: ٣٨)
ـوم تكريسه (الملوك الأول ٨: ٢). والاحتمال الثالث أن عيـد التكـريس والمظـال
ـفق الأسبوع الأخير من إيتانيم وأن اليوم الثـامن كان أول أيـام شـهر بـول، وهـو
ـحتمال يوفق بين المعلومتين ولكنه غير مقنع. ومن الضرورى أن نتـذكر أن موعـد
ـعيد فى ذلك العصر كان يعتمد تمامًا على حالة المحاصيل. وفى تلك الـسنة بعينهـا
ـم الحصاد قبل اكتمال الهيكل. من ثم فعيد المظال والتكريس أقيما فى شهر إيتانيم.
ـا الهيكل فلم يكتمل «بكل تخطيطه وترتيباته» (الملوك الأول ٦: ٣٨) إلا فى الشهر
ـتالى (بول).

وتزداد المسألة تعقيـدًا إذا أخـذنا فى الاعتبـار الملحوظـة المقتـضبة الـتى وردت
ـلملوك الأول ١٢: ٣٢-٣٣ عن افتتاح يربعام الأول مقدس بيت إيل الجديد: «وَعَمِلَ
ـرُبْعَامُ عِيدًا فِي الشَّهْرِ الثَّامِنِ فِي الْيَوْمِ الْخَامِسَ عَـشَرَ مِـنَ الـشَّهْرِ كَالْعِيـدِ الَّذِى فِي
ـهُوذَا، وَأَصْعَدَ عَلَى الْمَذْبَحِ ... فِي الْيَوْمِ الْخَامِسَ عَشَرَ مِنَ الـشَّهْرِ الثَّـامِنِ، فِي الـشَّهْرِ
ـذِى ابْتَدَعَهُ مِنْ قَلْبِهِ». وظهر لهذا النص تفسيران يقول أحدهما إن العيد كان يقام
ـصلاً فى الشهر الثامن حتى فى أورشليم نفسها. والأدلة التى سيقت على ذلـك كمـا
ـلى: أولاً، احتفل يربعام بعيد «كَالْعِيدِ الَّذِى فِي يَهُوذَا». ثانيًا، الأرجح أنه أقام عيـده
ـى التوقيت نفسه، إذ كان هدفه الحيلولـة دون صـعود رعايـاه إلى هـيكل أورشـليم

(انظر الملوك الأول ١٢: ٣٨). ثالثًا، يتفق ذلك مع عبارة الملوك الأول ٦: ٣٨ بأن الهيكل اكتمل (وكُرس) فى الشهر الثامن. أما اتهام يربعام بابتداع هذا الموعد عشوائيًا فمجرد ملحوظة مغرضة من أحد الناسخين تمت إضافتها بعد العصر الذى قُدم فيه موعد العيد فى أورشليم من الشهر الثامن إلى السابع؛ وهذه الملحوظة من جانبه تتفق والموعد المذكور (الشهر السابع) فى الملوك الأول ٨: ٢. ويقول التفسير الآخر إن يربعام غير التقويم الدينى فعلاً أو لمزيد من الدقة أعاد إقرار تقويم إسرائيلى شمالى قديم كانت الأعياد تتحدد فيه تبعًا لظروف الزراعة فى إفرايم حيث كان الحصاد يتأخر عنه فى يهوذا. وكان غرضه بالطبع أن يدخل تقويمًا منافسًا للتقويم المتبع فى أورشليم. ولنا اعتراض على ذلك إذ لا فارق فى توقيت الحصاد بين بيت إيل وأورشليم، ولا فارق يذكر فى توقيت الحصاد بين إفرايم ويهوذا. وإن كان ثم فارق فإن إفرايم تتقدم على يهوذا، فالحبوب والزيتون والكروم حول نابلس فى الوقت الحاضر تنضج قبل مثيلاتها حول بيت لحم والخليل.

والملحوظات التالية تنقض هذين التفسيرين. أولاً، تم تنقيح الفقرة فى تاريخ متأخر نسبيًا، وبعد التثنية بكل تأكيد. فالشهر محدد برقم ترتيبى؛ وهو بالفعل لاحق على اللاويين ٢٣. فالعيد محدد موعده بالخامس عشر من الشهر. ثانيًا، ما كان موعد العيد ليتحدد فى عصر يربعام بصورة أدق مما كان عليه فى عهد سليمان. ثالثًا، لو كان العيد يقام فعلاً فى الشهر الثامن فإن هذا لا يعنى إلا أنه أقيم فى تلك السنة بعينها فى الشهر الثامن فى بيت إيل وأورشليم على السواء. وأخيرًا يلاحظ عدم وجود أدلة تبين أن هذا الموعد اتبع فيما بعد بالنسبة لعيد المظال فى المملكة الشمالية.

ولم يتحدد الموعد قبل اللاويين ٢٣: ٣٤ (انظر العدد ٢٩: ١٢) حيث ورد أن العيد دأ فى الخامس عشر من الشهر السابع من سنة تبدأ فى الربيع وأنه يستمر لسبعة ام وينتهى فى الثامن. والموعد نفسه يرد فى حزقيال ٤٥: ٢٥. ومع ذلك بذلت اولات لبيان أن هذا التقويم لم يكن أقر بعد فى عصر عزرا. ولا يرد فى نحميا ٨: ١-١٨ فى أى أيام الشهر يقام العيد، ما استند إليه بعض الباحثين فقالوا إن الإشارة الفقرة ١٤ تشير ضمنًا إلى تشريع لم يرد بأسفار موسى الخمسة. بل سعى البعض ساب الموعد الذى كان يقام فيه عيد عزرا: ففى الأول من الشهر السابع كان يتلو شريعة أمام الشعب حتى الظهيرة (نحميا ٨: ٢). وفى اليوم الثانى كان رؤساء عشائر يلتقون لتدارس الشريعة بهدى من عزرا (نحميا ٨: ١٣). فوجدوا بها شريعًا يأمرهم أن يسكنوا فى أكواخ فى عيد الشهر السابع، فنُفذت هذه الفريضة لى الفور (نحميا ٨: ١٤ وما بعدها). وبناء على ذلك فالعيد أقيم حسب هذا الزعم ن الثالث إلى العاشر. إلا أن هذا الاستدلال خطأ. فالنص يحدد بوضوح أن شعب تفرق بعد أول أيام الشهر وأن اجتماع اليوم الثانى لم يحضره إلا عدد عدود؛ كما ينص على أنه كان عليهم أن ينادوا كل أهالى أورشليم وغيرها من بلدات للإعداد للعيد (نحميا ٨: ١٥). وبالتالى لم يكن العيد ليبدأ فى اليوم الثالث. ضافة إلى ذلك فالإشارتان فى الفقرتين ١٤ و١٨ تقابل اللاويين ٢٣: ٣٦ و٤٢ ومن ثم هما تشيران دون شك إلى هذه التشريعات. وبناء على ذلك فالأرجح أن العيد كان قام من الخامس عشر إلى الثانى والعشرين كما يحدده اللاويين ٢٣: ٣٤.

ء) **أصل العيد**. يرى بلوتارك (Quaest. conv. IV, 6) تشابهًا بين عيد المظال اليهودى عبادة باخوس فى موسم قطف العنب، وهى فرضية تعسة يتبناها بعض الباحثين

المحدثين من حين لآخر. ووجد باحث آخر صلة تربطه بعيد أدونيس وأوزيريس؛ ما يجعل الـ 'سُكّوت' قرينًا للتعريشة التى نصبت فوق نعش أدونيس. ومع ذلك فليست هناك سوى إشارة واحدة لممارسة هذا الطقس بالإسكندرية فى العصر اليونانى؛ وثيوقريطس هو المصدر (Theocritus, Idyll. XV) ويقول إن التعريشة كانت تنصب فوق الإله (بعد موته) لا فوق أتباعه، وبالتالى فليس ثمة صلة ممكنة.

وهناك فكرة لقيت ترحيبًا أكبر تقوم على مفهوم أن القوى الشريرة تنشط فى أوقات بعينها لا سيما مع بداية السنة؛ فتهاجم البيوت؛ ولخداعها وتحاشى هجماتها كان الناس يقضون فترة ظهورها فى ملاذات مؤقتة، ما يفسر العيد والطقوس المتبعة. وكان البدو بعد شروعهم فى الاستقرار والفلاحة مباشرةً يعتبرون نمط حياتهم الجديد زاخرًا بكافة أشكال الخطر. لذا يقال إن العيد يرجع إلى بدايات عهد الاستقرار فى كنعان وإنه تأثر بهذه المفاهيم البدائية.

وليس فى نصوص الكتاب المقدس نفسها ما يؤيد هذه الفرضية؛ بل إنها تقدم كل العناصر المؤدية لحل أبسط وأكثر إقناعًا. فعيد المظال القديم كان عيدًا زراعيًا كما يدل اسمه الآخر (الحصاد) وكما يتبين من التفاصيل المضافة فى الخروج ٢٣: ١٦ و٣٤: ٢٢. ولم يفقد طابعه الزراعى حتى بعد أن أصبح يعرف بعيد المظال؛ فالموعد الغامض فى التثنية ١٦: ١٣ والموعد الدقيق فى اللاويين ٢٣: ٣٤ كلاهما يشهدان بذلك. وهذه السمات موجودة فى أحدث الطقوس والذى يقضى بحمل الفاكهة فى موكب فى العيد (اللاويين ٢٣: ٤٠). إذن فمن المستبعد أن يكون العيد استن قبل الاستقرار فى كنعان، ويفترض أنه أخذ عن الكنعانيين. وهو افتراض يؤكده القضاة

: ٢٧. فعقب موسم قطف العنب كان أهالى شكيم يقيمون عيدًا بهيجًا فى هيكل لهم. وقصة القضاة ٢١: ١٩-٢١ - وهى من أصل قديم - تبين الصلة بين العيدين.

ولا داعى لربطه (كما يفعل بعض الباحثين) بقصة العدد ٢٥: ١-١٨؛ ففى «سهول وآب» شارك بنو إسرائيل فى عيد خليع لبعل فغور وقُتل أحدهم لاصطحابه امرأة ديانية إلى الـ 'قُبّه' وهو لفظ يعنى «خيمة» أو «خن» وهناك من يرى أنها أشبه بالـ سُكّوت'. لكن هذه «الخيمة» لم تكن «كوخًا»؛ فلفظ 'قُبّه' لم يرد فى الكتاب لمقدس إلا فى هذا الموضع. وما من دليل على أن العيد المذكور كان يحتفل به فى لخريف ولا أن له صلة بعيد المظال.

والمؤكد أن عيد المظال كان عيدًا زراعيًا؛ وبالتالى فالطقس الخاص بالـ 'سُكّوت' فسره إحدى العادات الحالية؛ إذ جرت العادة فى فلسطين منذ أقدم العصور إلى ومنا هذا بنصب أكواخ من أغصان الشجر بالكروم والبساتين إبان جمع العنب الفاكهة، وهو ما لايزال يمثل أقرب التفسيرات إلى الإقناع. وكان العيد (أو جزء منه على الأقل) يحتفل به أصلاً فى الخلاء (انظر القضاة ٢١: ١٩-٢١)، وعيد الحصاد يعرف أيضًا باسم عيد الأكواخ (سُكّوت). وهو اسم احتفظت به التثنية وأجازت نصب الأكواخ فى البساتين إلا أنها فرضت الذهاب إلى المقدس المركزى لا المقادس المحلية لتقديم القرابين (التثنية ١٦: ١٣-١٥). وكانت الخطوة الأخيرة (وهى نتيجة لركزية العبادات) تتمثل فى نصب تعاريش مشابهة فى أورشليم نفسها، فصارت «الأكواخ» جزءًا لا يتجزأ من العيد (اللاويين ٢٣: ٤٢ ونحميا ٨: ١٦).

وكالفصح من قبله وكعيد الأسابيع فى عهود لاحقة بات عيد المظال يرتبط بحدث فى تاريخ الخلاص. إذ يقضى الكتاب المقدس فى بنى إسرائيل أن يسكنوا أكواخًا فى

ذكرى «الأكواخ» (سُكّوت) التى أسكن يهوه آباءهم فيها بعد الخروج من مصر (اللاويين ٢٣: ٤٣). إلا أن هذا ليس المعنى الأساسى. فبنو إسرائيل كانوا يسكنون خيامًا فى حقبة الصحراء لا أكواخًا. والأكواخ تمثل عادة اتبعها السكان المستقرون. وأول مرة يرد فيها اللفظ فى الكتاب المقدس حين استقر يعقوب فى كنعان بعد عودته من الرافدين: «وَبَنَى لِنَفْسِهِ بَيْتًا وَصَنَعَ لِمَوَاشِيهِ مِظَلَّاتٍ. لِذَلِكَ دَعَا اسْمَ الْمَكَانِ 'سُكُّوتَ'» (التكوين ٣٣: ١٧).

ومن الباحثين المحدثين من سعى لتبرير ربط عيد المظال بالصحراء. وهو لا ينكر أنه عيد زراعى أو أنه يرتبط بعادات كنعانية؛ ولكنه يزعم أن بنى إسرائيل كان لديهم عيد مظال وهم بعد فى مرحلة البداوة؛ ويقول إن أحكام العدد ٢ الخاصة بإعداد المخيم حول «خيمة الاجتماع» تشير إلى ذلك. ثانيًا تقضى التثنية ٣١: ٩-١٣ بتلاوة الشريعة فى عيد المظال؛ وبالتالى فالعيد كان لتجديد العهد وجرى الاحتفال به لأول مرة فى شكيم. وتم فيما بعد تعديله ليلائم ظروف حياة الاستقرار. وبتأثير من العقائد الكنعانية أضحت صلته بالطبيعة سمته الغالبة. وهكذا احتُفل به فى شيلوه. وبعد أن أنشئت المملكة وشيد الهيكل لم يعد لتذكر التيه فى الصحراء معنى. فيقول أشعياء ٣٣: ٢٠ (ولو أنه نص متأخر) «صِهْيَوْنَ مَدِينَةَ أَعْيَادِنَا ... خَيْمَةً لاَ تَنْتَقِلُ». وبذلك يكون العيد اتخذ معنى جديدًا، فهو يحيى ذكرى اختيار أورشليم سكنًا ليهوه وعهد يهوه مع بيت داود. وهذا جدل غير مقنع. فالنصوص القديمة (وصولاً إلى التثنية) لا تؤكد إلا على الجانب الزراعى من العيد. ومن الواضح أن التفسير الذى تقدمه فقرة اللاويين ٢٣: ٤٣ ليس التفسير الأساسى. وليس ثم دليل على أن العيد فى عصور العهد القديم كان يحيى ذكرى العهد. والتثنية ٣١: ٩-١٣

تربط تلاوة الشريعة فى المقام الأول بسنة السبت ولا تربطه بعيد المظال فى تلك السنة إلا بصورة ثانوية. وعندما أحييت ذكرى العهد فى عيد فى عهود لاحقة لم يكن العيد المختار عيد المظال، بل عيد الأسابيع.

٤. هل كان هناك عيد لرأس السنة؟

وعيد رأس السنة (رُوش هَشَناه) عند اليهود من أكبر أعياد السنة. وظلت كذلك فى عصور العهد الجديد. وتخصها المشنا بفصل منها. وكان موعد هذا العيد أول تشرى (الاسم البابلى للشهر السابع فى تقويم يبدأ فى الربيع) حيث يطلق البوق (شُوفَر) وتنشد ترانيم الحمد.

لم يكن لهذا العيد وجود بهذا المسمى وبهذه الطقوس فى عصور العهد القديم. ولا يرد له ذكر فى النصوص الطقسية أو فى النصوص التاريخية لما قبل السبى. ويؤرخ حزقيال رؤياه عن هيكل المستقبل بـ 'رُوش هَشَناه' فى العاشر من الشهر (حزقيال ٤٠: ١) وهذا هو النص التوراتى الوحيد الذى يستعمل هذه العبارة. واتخذت التسمية فى العبرية اللاحقة معنى السنة الجديدة. أما فى سفر حزقيال فيستحيل أن تكون بهذا المعنى. ومن الغريب حقًا أن العديد من الباحثين يسلمون ودون أن يطرف لهم جفن بأن عيد السنة الجديدة كان موعده «العاشر» من شهر ما. وعبارة 'رُوش هَشَناه' فى هذه الفقرة تعنى «بداية السنة»، بل من سنة تبدأ فى الربيع. وهو التأريخ الوحيد من نوعه الذى يحدده حزقيال. وبالتالى فالأرجح أنه يقصد به شهر نيسان لا تشرى الذى صار فيما بعد موعدًا لـ 'رُوش هَشَناه'. ويتأكد حساب السنة بدءًا من موسم الربيع فى الخروج ١٢: ٢ التى تشير إلى تغيير التقويم: «هَذَا الشَّهْرُ يَكُونُ لَكُمْ رَأْسَ الشُّهُورِ. هُوَ لَكُمْ أَوَّلُ شُهُورِ السَّنَةِ». وفى هذا النص الذى جاء من الناسخين

الكهنوتيين لا نجد ذكرًا لعيد سنة جديدة أيضًا. فكل ما يقوله لنا إن ذبيحة الفصح يتم اختيارها «الْعَاشِرِ مِنْ هَذَا الشَّهْرِ» (الخروج ١٢: ٣). ولا داعي لزيادة تعقيد الأمر بمقارنة نص حزقيال بنص اللاويين ٢٥: ٩-١٠ (نص متأخر) الذى يحدد العاشر من الشهر السابع كيوم التكفير (انظر اللاويين ٢٣: ٢٧) وختام عصر اليوبيل.

لا حزقيال ولا التشريع الكهنوتى عرف أى عيد لرأس سنة؛ ولا عرف عزرا مثله. ففى الأول من الشهر السابع كان عزرا يتلو الشريعة حتى الظهيرة وكان مستمعوه يبكون وهم ينصتون لتلاوته. وكان عزرا يطلب منهم أن يبتهجوا وهكذا كانوا يفعلون (نحميا ٧: ٧٢-٨: ١٢)؛ وكان سيذكر عيد رأس السنة بالطبع لو كان يقام فى اليوم نفسه.

ولا يبقى سوى نصين ينتمى كلاهما إلى آخر نسخ التوراة بعد عزرا. فتقضى فقرتا اللاويين (٢٣: ٢٤-٢٥) باتخاذ اليوم الأول من الشهر السابع يوم راحة تقدم فيه القرابين ويعقد فيه لقاء دينى وتهليل (تروآه). وترد هذه الفريضة بصيغة أطول فى العدد ٢٩: ١-٦ حيث يسمى العيد «يوم التهليل» وتحدد القرابين التى تقدم فيه. ولكن ليس من الواضح ما إذا كان هذا العيد فى الأول من الشهر السابع تشرى يعتبر عيد رأس السنة؛ ففى تقويم اللاويين ٢٣ وفى شروحه فى العدد ٢٨-٢٩ تبدأ السنة الدينية دومًا بالفصح. أما الأول من الشهر السابع فكان موعد ظهور هلال له مكانة خاصة حيث يحدد أول أيام شهر كان آنذاك زاخرًا بالأعياد (يوم التكفير فى العاشر منه، وعيد المظال من الخامس عشر إلى الثانى والعشرين)؛ وربما كان هذا

العيد يحيي ذكرى السنة المدنية والدينية القديمة التي كانت تبدأ في الخريف قرب موعد عيد الحصاد.

وأسفار العهد القديم الخارجية التي ترجع إلى الحقبة المسيحية لا تورد لعيد رأس السنة ذكرًا؛ ولا يدرجه يوسفوس في قائمته بأعياد اليهود. كما يورد فيلون (De Special. Legibus 11, 188) عشرة أعياد يهودية من بينها الأول من تشري ولكنه يكتفي بترديد ما ورد في اللاويين ٢٣: ٢٤-٢٥ والعدد ٢٩: ١-٦: فهو «عيد الأبواق» بمطلع شهر الأعياد الكبرى الذي يسميه الشهر المقدس Ιερομηνια مستعينًا بتسمية دينية يونانية. واتخذ عيد 'رُوش هَشَناه' اليهودي طقس التهليل الوارد بتقويم الكهنة لهلال الشهر السابع ولكن دون تحديد لتوقيته أو منشأه. ومن غير المرجح أن يعزى كما ذهب البعض لتأثير التقويم السوري المقدوني الذي كانت السنة فيه تبدأ في الخريف، فاليهود في شؤونهم الداخلية كانوا يلتزمون دائمًا بالنظام البابلي في الحساب.

٥. هل كان هناك عيد لجلوس يهوه على العرش؟

يرى عدد وافر من الباحثين أن عيد رأس السنة كان له مقابل في العصور القديمة في عيد الحصاد أو عيد المظال. وكان موعد هذا العيد مطلع السنة كما سبق أن قلنا؛ وكان سيمثل إطارًا لـ «عيد رأس سنة يهوه» أو «عيد جلوس يهوه» أو «عيد ملك يهوه» تبعًا لمختلف الطرق التي عرضت بها الفرضية. والآراء الرئيسة التي عُرضت بيانها كالتالي:

(١) في بابل كان هناك عيد رأس سنة (أكيتو) يحتفل به في الأيام الاثنى عشر الأولى من شهر نيسان (بداية السنة الربيعية). وكان العيد يحيي ذكرى تجدد الخلق ومُلك

مردُك. وكانت ملحمة الخلق تتلى فيه وتقام تمثيلية تعرض صراع مردك ضد الفوضى، وكان الناس يهتفون للإله نفسه قائلين «مَردُك الملِك!». ويقال إن العناصر نفسها كانت موجودة فى مصر؛ وقد نفترض أنها كانت موجودة فى كنعان. وبالتالى يمكن أن نستنتج وجود تمثيلية مشابهة فى أورشليم فى عيد المظال فى مطلع السنة (الخريفية) أو فى نهايتها.

(٢) هناك مساعٍ للبحث عن آثار هذه العادات الدينية نفسها فى العهد القديم لا سيما المزامير التى تتناول حُكم يهوه (ومنها المزامير ٤٧ و٩٣ و٩٦-٩٩). ويسميها أنصار هذه الفرضية «مزامير جلوس يهوه» حيث كانت تشكل جزءًا من طقوس عيد المظال.

(٣) روايتا نقل التابوت (صموئيل الثانى ٦:١-٢٣ والملوك الأول ٨: ١-١٣) كانتا تستعملان أيضًا فى العبادات فى موكب سنوى ينصَّب فيه يهوه فى مقدسه. ويقال إن هذا الموكب كان يقام فى عيد المظال (على أساس الملوك الأول ٨: ٢).

وعلى أساس هذه المعلومة هناك تصور بوجود عيد قديم كان يتضمن (بقول أحد أنصار هذه الفرضية المعتدلين): (أ) الاحتفال بانتصار يهوه الأصلى على قوى الفوضى وجلوسه على عرشه فى مجمع الآلهة واستعراض قوته فى خلق الكون وفى توجيه التاريخ. (ب) عرض تمثيلى «ليوم» الحساب حيث يؤكد يهوه قدرته على المتمردين من الآلهة وعلى أمم الأرض ويقيم ملكه على الطبيعة وعلى النسق الأخلاقى. (جـ) تمثيل دور نزول المسيح (الملِك الأرضى) إلى العالم السفلى وخلاصه على يد يهوه من الظلمة والموت. (ء) موكب نصر يساق فيه التابوت رمز حضور يهوه والملِك أو المسيح الحق إلى الهيكل لإتمام عملية الجلوس النهائى دليلاً على بداية

عهد جديد. وهناك باحثون آخرون أكثر جرأة يستعينون بطقوس تموز من الرافدين وقصائد راس شمرة فى إضافة موت الإله وبعثه والزواج المقدس بين الإله وصاحبته (يقوم بدور الإله فى هذه التمثيلية الطقسية الملك المؤله) إلى هـذا الطقـس الغـنى أصلاً.

وعلى الرغم من ثقة الباحثين الذين بنوا هذه الفرضيات وعلى الرغم مـن الحمـاس الذى يدافعون به عنها فهناك شكوك جادة فى صدق فرضياتهم:

(١) يرجع طقس عيد رأس السنة فى بابـل إلى العـصر البـابلى الثـانى. والأرجـح أن نشأته ترجع إلى عهود تاريخية أقدم. وتدل النصوص الأشورية والحثية التى ترجع إلى أواخر الألفية الثانية قبـل المـيلاد على وجـود عيـد رأس سـنة فى أشـور وفى آسـيا الصغرى وكان يتضمن على الأقل موكبًا للإله وتحديـدًا لأقـدار الـسنة. إلا أن هـذه النصوص ليس بها ما يشبه التمثيلية الأسطورية المستمدة من الطقس البابلى. ولـو امتد هذا التصور الخرافى والدينى إلى الشرق الأدنى بأسره بما فيه بنو إسرائيـل فـإن هذا يستدعى نقاطًا أخرى.

(٢) عبارة 'يهوه مَلَك' فى المزامير التى تدور حول يهوه ليس المقصود بها «يهوه صار ملكًا»؛ فهى ليست صيغة تتويج، إذ لا مجال لإدراك من يستطيع أن يتوج يهوه وفقًـا لمفاهيم بنى إسرائيل الدينية، فهو صاحب السلطة كلها. ثانيًا، عبارة «مـردُك ملِـك» حتى فى النصوص البابلية وفى النصوص المصرية التى يمكن مقارنتهـا بهـا ليـست صيغة تتويج أيضًا؛ بل هتاف وإقرار بسلطة مردك، فهو يتصرف كملـك. وللـصيغة التوراتية المعنى نفسه؛ فهى أيضًا هتاف كصيحة «عاش الملك!» التى كانـت تطلـق

لدى تتويج ملوك بنى إسرائيل؛ فهى لم تكن تجعل الإنسان ملكًا، بل هى إقرار بالصفة الملكية لمسيح يهوه الجديد.

هذه المزامير إذن ليست «مزامير تتويج»، بل مزامير عن مُلك يهوه. ومن المؤكد أن فكرة مُلك يهوه كانت موجودة عند بنى إسرائيل منذ عصور قديمة، إلا أن مزامير ملكه ترتبط بصورة وثيقة بأشعياء ثانٍ يرجح أنها تستند إليه وبالتالى فهى تعود إلى ما بعد السبي. فلا مجال لأن تكون نُظمت أو استعملت فى عيد يقام فى عصر المملكة.

(٣) ترتبط روايات صموئيل الثانى ٦ والملوك الأول ٨ بعمليتى نقل مختلفتين للتابوت، أخذ فى الأولى إلى الخيمة التى نصب داود، وفى الثانية إلى الهيكل الذى بنى سليمان. ودخول يهوه (أو مرتا دخوله) إلى مقدسه يحتفى به فى المزمورين ٢٤ و١٣٢ اللذين يعتبران من طقوس الهيكل دون شك إلا أننا لا نعلم المناسبة التى كانا ينشدان فيها. وليست هناك براهين مؤكدة تربطهما بعيد المظال أو بأى «تتويج» ليهوه.

إضافة إلى ذلك هناك اعتراضات أخرى ذات طابع أعم. فيقال إن عيد تتويج يهوه هذا يرتبط بعيد المظال؛ لماذا إذن لا نجد أثرًا له سواء فى النصوص الطقسية أو فى النصوص التاريخية فى العهد القديم؟ والبرهان الوحيد المحتمل هو النص المتأخر فى سفر زكريا ١٤: ١٦: «وَيَكُونُ أَنَّ كُلَّ الْبَاقِي مِنْ جَمِيعِ الأُمَمِ الَّذِينَ جَاءُوا عَلَى أُورُشَلِيمَ يَصْعَدُونَ مِنْ سَنَةٍ إِلَى سَنَةٍ لِيَسْجُدُوا لِلْمَلِكِ رَبِّ الْجُنُودِ وَلِيُعَيِّدُوا عِيدَ الْمَظَالِّ» (انظر الفقرتين ١٧-١٨). ومع ذلك فالصلة بين التسميتين عرَضية. فالفقرة كلها موجهة للانتصار الأخروى ولـ «يوم» يصير فيه يهوه ملكًا على الأرض كلها (ف٩)

ولا يرد ذكر عيد المظال إلا لأنه كان العيد الرئيس للحج إلى أورشليم. وسبق أن رأينا أيضًا أن عيد المظال كان من البداية وظل دائمًا عيدًا زراعيًا. ومن التناقض أن نقول (كغيرنا) إن هذه لم تكن سمته الأولى وإنه كان فى البداية ذا طابع «تاريخى»، أى الاحتفال بالخلق وبانتصار يهوه على الفوضى.

وعندما شرع بنو إسرائيل فى إضفاء معنى تاريخى على أعياد المظال فى مرحلة متأخرة من تاريخهم لم يربطوها بأسطورة عن الخلق، بل بأيامهم فى الصحراء. وهنا تواجهنا من جديد سمة عامة تميز عبادات بنى إسرائيل. فمهما قيل عن الديانات المجاورة فإن العبادات التى كان بنو إسرائيل يمارسون لم تكن التعبير الظاهرى عن الأساطير، بل فروض طاعة يؤديها الإنسان لرب شخصى أبرم «عهدًا» مع شعب خلّصه وظل على وفائه لذلك العهد.

الفصل الثامن عشر

الأعياد اللاحقة

فى القرون الأخيرة من عصور العهد القديم دخلت التقويم الدينى أعياد جديدة عدة. وسنكتفى هنا بالأعياد التى لاتزال سارية وهى يوم التكفير والحانوكاه والفوريم.

١. يوم التكفير

لايزال يُوم كِپور أحد أكبر أعياد اليهود. وفى عصور العهد الجديد كان 'يُوم هَكِپوريم' أو «يوم الكفّارات» من الأهمية بحيث يسمى «اليوم» دون مزيد من التحديد. وهذا اسمه فى فصل 'يُوماه' المخصص له فى المشنا. وكان موعده دائمًا العاشر من تشرى (سبتمبر- أكتوبر).

وقبل اتخاذ التسميات البابلية لأشهر السنة تحدد «يوم التكفير» بالموعد نفسه أى فى العاشر من الشهر السابع (اللاويين ٢٣: ٢٧-٣٢ والعدد ٢٩: ٧-١١ وكلاهما نص كهنوتى متأخر). ووردت تفاصيل الطقس فى اللاويين ١٦ وهو أيضًا نص متأخر.

(أ) **طقس الكفّارة.** فرض فى هذا اليوم التوقف عن العمل بكافة صوره وفرض بدلاً منه التكفير والصوم والتجمع بالهيكل لتقديم قرابين خاصة للتكفير عن المقدس والكهنة والشعب. ومن الواضح أن الطقس الوارد فى اللاويين ١٦ يتألف من أطوار مختلفة لأن النص أعيد تدوينه مرارًا. فبه عدد من الفقرات المزدوجة

الفقرتـان ٦ و١١ والفقرتـان ٩ب و١٥، والفقرتـان ٤ و٣٢)؛ والفقرتـان ٢ و٣ لا
وافقان منطقيًا ومن ناحية أخرى: فالفقرة ٤ لا ينبغى أن ترد بين الفقـرتين ٣ و٥،
خ. وهناك خاتمتان (ف ٢٩أ و٣٤)؛ والفقرات ٢٩ب-٣٤ إضافة تشرح الشعائر التى
سبقها، ما يذكرنا باللاويين ٢٣: ٢٧-٣٢.

هذا الطقس مزيج من احتفالين مختلفين فى الروح والمنشأ. فـأولاً هنـاك طقـس
وى حيث يقدم كبير الكهنة ثورًا قربانًا عن خطاياه وخطايا «بيتـه»، أى الكهانـة
مارونية. ثم يدخل - وهى المناسبة الوحيدة فى السنة - وراء الحجاب الساتر لقدس
قداس لتبخير مقعد الرحمة (كَپورِت) ورشه بدم الثور (ف١١-١٤). ثم يقدم معزًا
ن خطايا الشعب. ويأخذ دم المعز أيـضًا إلى مـا وراء الحجـاب ليرشـه على مقعـد
رحمة كما رش دم الثور (ف ١٥). وهذه الكفـارة عـن خطايـا الكهانـة والـشعب
تبط ظاهريًا على ما يبدو بكفارة عن المقدس وبصورة أخـص عـن المـذبح الذى
يمسح ويُرش بالدم أيضًا (ف ١٦-١٩). وتـدمج شـعيرتا الكفـارة معًـا فى الإضـافة
نهائية (ف ٣٣) ولكن مـع عكـس الترتيـب. ويتـضمن هـذا الطقـس مفهـوى
لطهارة والقيمة التكفيرية للدم وهما سمة تميز أحكام سفر اللاويين.

ب) **تيس لـ 'عزازيل'**. أضيف إلى هذا الطقس طقـس آخـر يقـوم على مفـاهيم
مايرة. فتقدم الجماعة تيسين وتجرى قرعتان، واحدة ليهوه والأخـرى «العزازيـل».
عد تيس يهوه قربانًا عن خطايا الـشعب كمـا أشرنـا منـذ قليـل. وحـين ينـتهى
حتفال يوضع التيس الآخر وهو حى «أمام يهوه»، ويضع كبـير الكهنـة يديـه على
ن التيس لينقل إليه كل آثام بنى إسرائيل العمد منها والسهو. ثم يأخذ رجل هذا
بس إلى الصحراء ومعه كل نجاسات الشعب (ف٨-١٠، ٢٠-٢٢). وكان الرجل الذى

يأخذ التيس إلى الصحراء يصير نجسًا ولا يجوز له أن يعود إلى الجماعة إلا بعد أن يغتسل ويغسل ثيابه (ف ٢٦). وتقول رواية الأحبار إن التيس كان يؤخذ إلى بيت حدودو أو بيت حدودون وهى خربة خريدن حاليًا وتطل على وادى قدرون على بعد ثلاثة أميال ونصف الميل تقريبًا من أورشليم.

ويمكن مقارنة ذلك بطقس بابلى كان يقام فى خامس أيام عيد رأس السنة أى فى الخامس من نيسان، وفيه ينظف المنشد مقادس بِل ونبو بالماء والزيت والعطور وهو يرتل رقيات؛ ثم يضرب غيره رأس نعجة ويمسح بجثتها معبد نبو ليزيل عنه كل ما علق به من نجاسات. ثم يحمل الرجلان رأس النعجة وجثتها إلى الفرات ويلقيا بهما فى النهر؛ ثم يمضيان إلى مكان آخر ولا يسمح لهما بالعودة إلى البلدة إلا بعد نهاية العيد فى الثانى عشر من نيسان. ولا مجال لإنكار التشابه الكبير بين هذا الطقس وطقس «كبش الفداء»، فالحيوان فى كل منهما يؤخذ بعيدًا محملاً بالنجاسات، ومن يؤدى الطقس يتنجس بملامسته إياه. إلا أنَّ الحيوان فى بابل كان يقتل وتستعمل جثته فى تطهير المقدس. وكان «يوم التكفير» يشمل هذا الطقس بكل تأكيد إلا أن «كبش الفداء» لا دور له إلا رفع خطايا الشعب (وهى سمة لا يرد لها ذكر فى الطقس البابلى).

وفى بحثهم فى الفن الشعبى البدائى جمع الباحثون شواهد لطقوس مشابهة تتعلق بنقل الذنوب أو العيوب أو الأمراض للحيوان. لكن هناك مثالاً مشابهًا تمامًا فى الكتاب المقدس نفسه؛ ففى طقس البرص يُطلق طير حى فى الجو حاملاً معه الشر وتعلن فى أعقاب ذلك طهارة الأبرص.

وهناك أكثر من ذلك فى «يوم التكفير». فتسمية scape-goat (كبش الفداء) هى
ترجمة الشائعة فى النسخة الإنجليزية من الكتاب المقدس، فى حين أن الترجمة
سبعينية والترجمة اللاتينية يسميانه «التيس المُرسَل» (caper emissarius). والتيس
العبرية موجه «لعزازيل». وهناك باحث ذهب مؤخرًا إلى أنه اسم عام كما اعتبرته
نسختان اليونانية واللاتينية، ولكنه يعنى «الجُرُف» وهو اسم الموضع الذى كان
خذ إليه التيس. ومهما كانت القيمة اللغوية لهذه الفرضية فهى لا تتلاءم مع
ص. فكبير الكهنة يجرى قرعتين بين التيسين: إحداهما «ليهوه» والأخرى
عزازيل». وترجمة العبارة بمعنى «للجُرُف» لا تبدو كافية لتوازٍ حقيقى حيث
طلب الأمر أن يكون الاسم الثانى اسم شخص كالأول. وبالتالى فالأرجح أن
زازيل اسم كائن غيبى أو شيطان، وهكذا فُسر فى النسخة السريانية. ففى الـ
رجُمْ' وحتى فى سفر هينوخ الذى يعتبر عزازيل أمير الشياطين يتم إبعاده إلى
صحراء. (نذكّر هنا بأن بنى إسرائيل كانوا يعتبرون الصحراء مأوى الشياطين:
عياء ١٣: ١٢ و٣٤: ١١-١٤ وانظر طوبيّا ٨: ٣ ومتى ١٢: ٤٣).
ومن المهم أن نتذكر أن نقل الذنوب وما يترتب عليه من تكفير يقال إنهما لا
نذ مفعولهما إلا لأن التيس يقدم أمام يهوه (ف٠١)، فيهوه الذى يسبب النقل
تكفير. فلم يكن التيس يقدم قربانًا لعزازيل أو ليهوه لأنه يتنجس بتحميله
وب الشعب وبالتالى لا يجوز اعتباره أضحية قربانية. لذا فالطقس اللاوى دمج فى
عائره عادة قديمة مجهولة الأصل ولكنه فى الوقت نفسه تخلص منها.
ء) **متى استُن العيد؟** ليس معنى هذا أن «يوم التكفير» وطقسه من أصل شديد
ندم. بل العكس يبدو أصح، إذ سبق أن أشرنا إلى أن ربط العادات اللاوية

بالخرافات الشعبية سمة تميز أحدث طقوس الطهارة. ولا يرد للعيد ذكر فى أى من نصوص ما بعد السبى سواء التاريخى منها أو ما وضع الأنبياء. وتنبأ حزقيال بتقديم ثور قربانًا فى الأول وفى السابع من الشهر الأول. يستعان بدم الثور الأول فى تطهير الهيكل والمذبح؛ بينا يقدم الآخر عن ذنوب الشعب غير المتعمدة. ويمثل الاثنان معًا «كفّارة الهيكل» (حزقيال ٤٥: ١٨-٢٠). ومع أن الهدف واحد فإن هذا لايزال لا يمثل «يوم التكفير»، إذ تحدد للأخير عاشر أيام الشهر السابع ولا ذكر فيه لشعيرة «تيس عزازيل».

ولا ذكر له فى سفرى عزرا ونحميا ولو أن هذا يطرح مشكلة أخرى تزداد تعقيدًا نتيجة لمصاعب النقد الأدبى. ففى عزرا ٣: ١-٦ لا يرد ليوم التكفير ذكر، بل يكتفى بذكر عيد المظال الذى حرصت عليه أولى الجماعات العائدة من السبى. ويقول نحميا (الذى يقوم على مذكرات عزرا ويعد تتمة لعزرا ٨: ٣٦) إن الشريعة كانت تتلى ثم تدرس فى الأول والثانى من الشهر السابع؛ ثم يقدم وصفًا لعيد المظال الذى يرجح أنه كان يقام من الخامس عشر إلى الثانى والعشرين. ولا يشير إلى «يوم التكفير» فى العاشر من هذا الشهر. وهناك من ذهب إلى أن الإعداد للاحتفال بعيد المظال بطريقة جديدة فى تلك السنة بعينها (نحميا ٨: ١٤-١٥) أدى إلى حذف «يوم التكفير»؛ وهو تفسير لا يبدو مقنعًا. ومن ناحية أخرى فإن نحميا ٩: ١ (بعد رواية عيد المظال مباشرةً) يقول إنه «فِي الْيَوْمِ الرَّابِعِ وَالْعِشْرِينَ مِنْ هَذَا الشَّهْرِ» كان هناك صوم وطقس تكفير. وبناء على ذلك افتُرض أن هذا اليوم «يوم التكفير» وأنه إما تأجل فى هذه السنة بعينها إلى الرابع والعشرين أو أنه كان يقام آنذاك فى الرابع والعشرين ثم قدِّم فيما بعد إلى العاشر. وكلا الفرضين غير مقنع؛ فنحميا لا يمثل

ـة لما ورد فى عزرا ٨، إذ يربط المفسرون المحدثون نحميا ٩: ١-٢ إما بعـزرا ١٠: ١٧
ـثة عزرا) أو بنحميا ١٠: ١ وما بعدها (بعثة نحميا). وبالتالى فالإشارة فى نحميـا ٩:
٢ غير مجدية وكذلك الموعد الذى تحدده: «الرَّابِعِ وَالْعِشْرِينَ مِنْ هَذَا الشَّهْرِ» فـلا
ـرى إلى أية سنة أو إلى أى شهر تشير، وربما لم تكن لهذا العيـد أيـة صـلة بيـوم
ـكفير.

ـوالاستناد إلى الصمت ليس حاسمًا بالطبع ولكنه يرجح أن العيد لم يكـن اسـتن
ـد فى عصر عزرا ونحميا. وقد نضيف أيضًا أن طقس اللاويـين ٢٣: ٢٦-٣٢ يبـدأ
ـبارة «وتكلم يهوه»، ما ينم عن إضافة. كما يلاحظ أن هذا الطقس لا يذكر تيس
ـزازيل الذى يعد سمة تميز الاحتفال بالعيد فى اللاويين ١٦. والاسـتنتاج الوحيـد
ـرجح أن العيد لم يستن فى عصر متأخر ولو أننا لا نستطيع أن نحدد متى اسـتن أو
ـى عمل بشعيرة اللاويين ١٦ على وجه الدقة. والصلة بين اللاويـين ١٦: ١ وحكايـة
ـصحراء (موت ناداب وأبيهو) مصطنعة (انظر اللاويين ١٠: ١-٦).

. عيد الحانوكاه

ـعظم الترجمات الحديثة تسمى هذا العيد عيـد «التكـريس» Dedication. وتـسميته
ـيونانية Τα Εγκαινια معناها «الافتتاح» أو «التجديد» وهى ترجمة أقرب إلى الحرفية
ـفظ 'حانوكاه' العبرى وهو اسم أطلقه الأحبار على العيد ولا يزال يعـرف بـه عنـد
ـيهود. ويسميه يوسفوس عيد «الأنوار» على اسم الشعيرة التى قام عليها.

) **أصل العيد وتاريخه**. وردت قصة العمل بهذا العيد فى المكابيين الأول ٤: ٣٦-
ـ٥. فبعد رفع القداسة عن هيكل أورشليم ومذبحـه أقـام أنطيـوكس الـشهير فـوق
ـذبح المحرقات مذبحًا وثنيًا فيما عرف بـ «رجاسة الخراب» (المكابيـين الأول ١: ٥٤

والتثنية ٩: ٢٧ و١١: ٣١) وقدم عليه أول قربان لزيوس الأولمبى فى الخامس والعشرين من كسلو (ديسمبر) ١٦٧. وبعد ثلاث سنوات قام يهوذا المكابى بعد أول نصر له بتطهير المقدس وبناء مذبح جديد افتتحه فى الخامس والعشرين من كسلو ١٦٤ فى الذكرى الثالثة لتدنيسه (المكابيين الثانى ١٠: ٥). ثم تقرر الاحتفال بالعيد فى كل سنة (المكابيين الأول ٤: ٥٩).

ومن غير المعلوم ما إذا كان العيد عمل به بانتظام فى السنوات التالية حيث احتل السوريون القلعة ودار القتال فى أورشليم. وتغير الوضع بعد استعادة الحرية الدينية وتعيين يوناثان كبيرًا للكهنة فى سنة ١٥٢ ق. م. وتتضمن الفقرات الافتتاحية من سفر المكابيين الثانى (١: ١-٩) رسالة مكتوبة إلى يهود مصر فى سنة ١٢٤ ق.م يوصَون فيها بمراعاة الـ 'حانوكاه'، وإشارة إلى رسالة سابقة أرسلت فى سنة ١٤٣ ق.م. والوثيقة تحمل كل أمارات الصدق ولكنها أتبِعت برسالة أخرى لا تحمل الأمارات نفسها (المكابيين الثانى ١: ١٠-٢: ١٨)؛ ويقال إن هذه الرسالة الثانية أرسلت فى أول عيد تكريس فى سنة ١٦٤ ق.م وتتضمن بعض السمات الخرافية. وتختتم كسابقتها بدعوة لمراعاة الـ 'حانوكاه'. وفى متن السفر نفسه يعد القسم الأول بأكمله (المكابيين الثانى ٢: ١٩-١٠: ٨) تبريرًا تاريخيًا للعيد (انظر تصدير المؤلف والمكابيين الثانى ٢: ١٩ وخاتمته والمكابيين الثانى ١٠: ٨). والقسم الثانى من السفر موازٍ للأول ويتضمن الأحداث التى أدت إلى إقرار عيد نكانور الذى أقيم فى الثالث عشر من أدر فى ذكرى هزيمة هذا القائد السورى وموته (المكابيين الثانى ١٥: ٣٦). وتوقف العمل بعيد نكانور لمدة طويلة، وسنحذف أية إشارة لاحقة إليه.

واستمر العمل بعيد الـ 'حانوكاه'. وورد ذكره فى العهد الجديد (يوحنا ١٠: ٢٢)
سميته اليونانية Tα Eγκαινια وعند يوسفوس (Ant. XII, vii, 7) باسم عيد «الأنوار».
' يرد ذكره فى المشنا إلا فى تلميحات متفرقة، إلا أن هذا يمكن تفسيره بعداء
وائر الأرثوذكسية للحشمونيين. فلم يشأ الأحبار أن يصدقوا على عيد وضعوه.
ع ذلك ظل عيدًا شعبيًا، وتقدم رسائل الأحبار اللاحقة بعض الفتاوى
تفسيرات الغريبة لمشكلات تتصل به. وكان العيد فى الأصل إحياء لذكرى تجديد
يكل ولكنه ظل قائمًا بعد الدمار الذى حاق بالهيكل لأن طقس الأنوار أعطاه
تقلالية عن المقدس كما سنرى وسمح له بأن يتخذ معنى جديدًا. ولايزال يمثل
حد أكبر أعياد اليهود إلى الآن.

ب) **الطقوس: الحانوكاه وعيد المظال.** كان الاحتفال بالعيد يستمر لثمانية أيام
ءًا من ٢٥ كسلو (ديسمبر)، وكان أكثر الأعياد بهجة (المكابيين الثانى ٤: ٥٦-٥٩).
الإضافة إلى القرابين التى تقدم فى الهيكل كان الناس يحملون الشمارخ
لأغصان الخضراء وسعف النخيل ويطوفون بها وهم ينشدون الترانيم (المكابيين
ثانى ١٠: ٦-٨ وانظر المكابيين الأول ٤: ٥٤). ويقول عنوان المزمور ٣٠ إنه وضع
نشد عند «تكريس» الهيكل، والأرجح أنه كان يرتل فى هذه المناسبة. إلا أن
زامير الأساسية التى ترتل تشمل الـ 'هَلّيل' (المزامير ١١٣-١١٨) وربما كانت
ضافة الفقرة ٢٧ من المزمور ١١٨ تشير إلى شعيرة لهذا العيد ويمكن ترجمتها بعبارة
قتربوا بموكبكم (أو رقصكم حَج) والسعف بأيديكم من قرون المذبح».

وبصرف النظر عن هذا الموكب وسعف النخيل وترتيل الـ 'هَلّيل' تميز العيد
لأنوار (يسميه يوسفوس «عيد الأنوار» كما سبق الذكر). وتنبئنا المشنا وكتابات

الأخبار أن المصابيح كانت توقد أمام كل بيت، وكان عددها يزداد واحدًا كل يوم حتى آخر أيام العيد. ولا تورد أقدم النصوص ذكرًا صريحًا لهذه الشعيرة، ويشير إيقاد المصابيح فى المكابيين الأول ٤: ٥٠ إلى إعادة الثريا إلى الهيكل لا إلى افتتاح المذبح. ومع ذلك ليست هناك تلميحات إلى الشعيرة فى الرسالة الأولى فى المكابيين الثانى ١: ٨ والتى تردد عبارة «أوقدنا المصابيح» التى وردت برسالة سابقة؛ والرسالة الثانية (المكابيين الثانى ١: ١٨ وما بعدها) تربط إحياء ذكرى النار المقدسة التى حفظها نحميا بعيد الحانوكاه؛ ويورد المزمور ١١٨: ٢٧ وقبل الفقرة الخاصة بالسعف مباشرة عبارة «يهوه ربنا، هو نورنا».

ويؤكد ثانى سفرى المكابيين على التشابه بين الحانوكاه وعيد المظال. وكان يحتفل بالمناسبة الأولى «كما فى عيد المظال» (المكابيين الثانى ١٠: ٦) وفى رسالة سنة ١٢٤ ق. م. يسمى «عيد المظال فى شهر كسلو» (المكابيين الثانى ١: ٩). ولا يقيم سفر المكابيين الأول هذه الصلة. أما الثانى فيؤكد بصورة متعمدة على علاقته بأحد الأعياد التقليدية الكبرى لكى يضمن له القبول فى الشتات المصرى. ومن المحتمل بالطبع أن يكون يهوذا المكابى نفسه أراد له أن يكون كعيد المظال. فكان هذا العهد الذى كرس فيه هيكل سليمان (الملوك الأول ٨: ٢، ٦٥) والمذبح الذى أقيم بعد السبى (عزرا ٣: ٤).

كانت مدة كل من العيدين ثمانية أيام (إذا حسبنا اليوم الختامى لعيد المظال: اللاويين ٢٣: ٣٤-٣٦)، وكان السعف يُحمل فى كل من الحانوكاه وعيد المظال (حسب الشعيرة التى كانت سارية آنذاك: اللاويين ٢٣: ٤٠-٤١). ولكن عند هذا الحد تتوقف أوجه التشابه. وكانت المزامير تنشد فى عيد المظال لا شك ولكن ليس

هناك ما يدل على أن الـ 'هَلّيل' هو الذى كان ينشد. ويبدو أن الـ 'هَلّيل' كان ينشد فى الحانوكاه فى بادئ الأمر ثم امتد لأعياد الفصح والخمسين والمظال. ولم يكن أحد يسكن الأكواخ فى الحانوكاه، والصلة بين الأنوار أمام البيوت وإنارة الهيكل فى ليالى عيد المظال ضعيفة. يقول يوسفوس (Ant. XII, vii, 7) إن أنوار الحانوكاه ترمز إلى أن الحرية «أشرقت» على اليهود بصورة أكبر مما انعقد الأمل عليه. وأصبحت فى عهود لاحقة رمزًا للشريعة التى تسمى «نورًا» فى الأمثال ٦: ٢٣ والمزامير ١١٩: ١٠٥. ومع ذلك لايزال علينا أن نفسر سبب إيقاد مصباح آخر فى كل يوم من أيام العيد، وهو ما يؤدى بنا إلى مسألة التأثيرات الوثنية على شعائر الأعياد.

(جـ) **هل فى أصل الحانوكاه أو طقوسه أى تأثير وثنى؟** الحانوكاه العيد اليهودى الوحيد الذى سُجلت نشأته فى نص متأخر والذى يرتبط بحدث تاريخى معترف به. ويعد هذا فى نظر بعض الباحثين أبسط مما ينبغى وسعوا إلى بيان أن العيد نشأ فى الأصل خارج إسرائيل. ويقولون إنه نسخة يهودية من عيد للانقلاب الشمسى الشتوى وأن الحانوكاه ترتبط بهينوخ الذى عاش ٣٦٥ سنة (التكوين ٥: ٢٣) أى عدد أيام السنة الشمسية. ومن الباحثين الآخرين من ينحى هينوخ جانبًا ولا يستبعد ارتباط العيد بعيد Sol invictus الذى كان يحتفل به فى روما فى الخامس والعشرين من ديسمبر. ومنهم من يذكرنا بأن اليهود أمروا إبان اضطهاد أنطيوكس الشهير بأن يعتمروا أكاليل من اللبلاب وأن يشاركوا فى موكب لتكريم باخوس (المكابيين الثانى ٦: ٧) وأن شيخًا أثينيًا أوفد من قبل الملك ليعلمهم الطقوس الجديدة؛ ويضيفون أن استيعاب اليهود الإله النبطى دوسارس وباخوس ربما زاد من ألفة هذه الطقوس الدخيلة عندهم. إلا أنهم نسوا أن يثبتوا (وهو أمر يستحيل

إثباته) أن الطقوس الديونيسية كانت تقام فى الخامس والعشرين من كسلو فى أورشليم. وسنرى أن نص المكابيين الثانى ٦: ٧ يشير ضمنًا إلى أنها كانت تقام فى موعد مختلف. وأخيرًا فهناك باحثون آخرون يرون أن نورًا إضافيًا كان يوقد كل يوم رمزًا لطول النهار عقب الانقلاب الشتوى.

والاعتراضات التى يمكن أن تواجه هذه الافتراضات تبدو حاسمة. فلا سبيل لأن نقر بأن هذا العيد اليهودى من أصل وثنى. فكل ما لدينا من معلومات عنه يثبت أنه لم ينشأ ولم يحتفل به من بعد إلا إحياء لذكرى تطهير الهيكل بعد تدنيس العادات الوثنية إياه وإعادة العبادات الشرعية إليه. وحتى إذا سلمنا بهذا الاحتمال المستبعد فمن المستحيل بالنسبة لعيد يتعلق بالانقلاب الشتوى ويرتبط بالتقويم الشمسى أن يكون عيدًا يتحدد موعده وفقًا لتقويم قمرى. فما كان للخامس والعشرين من كسلو أن يوافق يوم الانقلاب الشتوى إلا فيما ندر ومهما أدخلنا على موعده من تعديل.

قد تكون ثمة صلة بين الحانوكاه وبعض العادات الوثنية ولكنها صلة غير مباشرة وعكسية. فافتتح يهوذا المكابى المذبح الجديد فى يوم ذكرى تدنيس المذبح القديم أى فى الخامس والعشرين من كسلو. واختار أنطيوكس الشهير هذا الموعد لتقديم أول قربان لزيوس الأولمبى. وهناك من يفترض أن الانقلاب الشتوى لسنة ١٦٧ ق.م وافق الخامس والعشرين من كسلو إلا أن محاولات إثبات ذلك بالحساب لم تسفر عن شيء. ومع ذلك فالنصوص نفسها تشير إلى الإجابة؛ فوفقًا لما ورد بالمكابيين الثانى ٦: ٧ أرغم اليهود على المشاركة فى القربان الشهرى يوم ميلاد الملك؛ وجاء فى المكابيين الأول ١: ٥٨-٥٩ أن الهجمات كانت تشن كل شهر على العصاة من اليهود،

وفى الخامس والعشرين من كل شهر كان يقدم قربان على المذبح الوثنى. ويدل نحو هذه الفقرة الأخيرة وسياقها على أن الإشارة ليست إلى قربان ٢٥ كسلو ١٦٧ وحده، بل أيضًا إلى قربان يتكرر فى الخامس والعشرين من كل شهر، أى إلى قربان شهرى يقدم عن يوم ميلاد الملك كما ورد فى المكابيين الثانى ٦: ٧. وهناك شواهد على هذه العادة فى الشرق الهيلينى وظلت سارية فى تلك المناطق نفسها إلى ما بعد قيام الإمبراطورية الرومانية.

وكانت أعياد ديونيسوس التى كان اليهود يؤمرون فيها باعتمار أكاليل من اللبلاب تختلف عن القربان الشهرى الوارد بالمكابيين الثانى ٦: ٧ وهو سبب آخر لإنكار أن الأغصان التى تُحمل فى الحانوكاه ترتبط بعبادة باخوس. ومع ذلك فالتلويح بهذه الأغصان إجلالاً للإله الحق ربما كان القصد منه الاستغناء عن ذكرى الطقس الوثنى الذى أرغم اليهود المؤمنون على اتباعه والذى اتبعه اليهود المهلننون عن طواعية. وتمثل العادة المتبعة فى عيد المظال تبريرًا لذلك. وربما كان القصد من إيقاد المصابيح أمام البيوت الاستعاضة به عن البخور الذى كان يُحرق فى عهد أنطيوكس الشهير على أبواب البيوت وفى الساحات (المكابيين الأول ١: ٥٥). ولا ندرى سبب إيقاد مصباح إضافى كل يوم، وليست هناك شواهد على ذلك فى أقدم الوثائق؛ ولكن ليست هناك شواهد أيضًا على ارتباطه بطلوع الشمس من انقلابها. وقد لا يشير الطقس إلا إلى تزايد جلال العيد، وقد لا يدل إلا على مروره من يوم إلى يوم. والعادات الشعبية والأحكام الدينية تحبذ هذه المتواليات، ومن أمثلة ذلك فى الطقوس اليهودية التشريع القربانى الوارد فى العدد ٢٩: ١٣-٢٣ والذى يقضى بخفض عدد الثيران التى تذبح من أول أيام عيد المظال إلى اليوم السابع

بمقدار ثور واحد كل يوم، وفى اليوم السابع يتم تقديم سبع ذبائح. وإن ثبتت هذه الصلات الثانوية بالعادات الوثنية وإن صح تفسيرنا إياها لتأكد بذلك الطابع الأولى للحانوكاه؛ إذ كان عيدًا لتطهير كل ألوان الدنس التى حلت تحت سيطرة الأشرار (انظر المكابيين الأول ٤: ٣٦). لذا فهو يعرف فى المكابيين الثانى ٢: ١٦ و١٠: ٥ بيوم «تطهير الهيكل».

٣. عيد الفوريم

(أ) موعده وطقوسه. يقول يوسفوس (Ant. XI, vi, 13) الذى عاش فى القرن الأول الميلادى إن عيد الـ 'فوريم' كان يقام فى الرابع عشر والخامس عشر من أدر إحياء لذكرى انتقام يهود فارس من أعدائهم. ويرد وصف الطقس فى كتابات الأحبار. وكان يسبق العيد صوم يوم فى الثالث عشر من أدر حيث توقد المصابيح فى المساء فى كل البيوت ويتوافد الجميع على المعبد. وكان الرابع عشر والخامس عشر يومى ابتهاج يذهب الكل فيهما إلى المعبد مرة أخرى للاستماع لتلاوة سفر إستير؛ وفى أثناء تلاوة القصة كانت جماعة المصلين تقطع التلاوة بصب اللعنات على هامان وكل الأشرار. ويختتم اللقاء بمباركة مردخاى وإستير وبنى إسرائيل. وإلى جانب هذه التلاوة كان العيد مناسبة لتوزيع الهدايا والصدقات، وكان المتدينون يقدمون هذه العطايا بقصد دينى. أما عدا ذلك فكان عيدًا دنيويًا خالصًا يحتفل به بالولائم وألوان اللهو ويسمح فيه بقدر كبير من التحرر. فكان الأحبار يسمحون للجميع بمواصلة معاقرة الخمر إلى أن يعجزوا عن التفرقة بين «اللعنة على هامان» و «بورك مردخاى». وعرفت عادة التخفى فيما بعد فأصبح عيد الفوريم مهرجان اليهود.

(ب) **الفوريم وسفر إستير**. يبدو أن تلاوة سفر إستير كان جزءًا أساسيًا، فالعيد يدين لهذه القصة باسمه واستنانه. والملحوظة الأخيرة فى الترجمة اليونانية للسفر تسميه «هذه الرسالة عن الفوريم» (إستير ١٠: ٣). وفى إستير ٣: ٧ (متممة فى ضوء الترجمة اليونانية) و٩: ٢٤ يقال لنا إن هذين اليومين يسميان 'فوريم' لأن هامان ألقى قرعة (فور) فى الرابع عشر من أدر ليبيد اليهود فانقلب كيده عليه وشُنق. ولفظ 'فور' ليس عبريًا، وفى كلتا الحالتين كان يحتاج إلى شرحه بلفظ 'جورَل' (قرعة) العبرى. وبسبب الخلفية التى تُروى القصة عليها بذلت جهود لإيجاد تأصيل فارسى لها، ولكن تأكد الآن أن اللفظ أكدى ('پورو' تعنى «قرعة» أو «قدَر»)؛ وسنعود إلى هذه المسألة فيما بعد.

من الغريب أن إلقاء القرعة هذا ليست له مكانة أكبر فى القصة ولا إشارة إليها فى العيد الذى يحمل اسمها. كما أن فقرة إستير ٣: ٧ تقطع السرد. وثانى إشارة إلى «القرعة» الفقرات (إستير ٩: ٢٠-٣٢) التى تحكى كيف كتب مردخاى ليهود الشتات يأمرهم بمراعاة العيد. وتلمح الفقرة نفسها إلى رسالة سابقة من مردخاى حول الموضوع نفسه وتنتهى بقول إن إستير نفسها أصدرت أمرًا يؤكد على ما كتب مردخاى. ويبدو أن إستير ٣: ٧ و٩: ٢٠-٣٢ أضيفت إلى القصة لنشر العيد وتثبيت تسميته 'فوريم'.

ومتن السفر يعد «أسطورة عيد». فكل ما بالقصة من صعود إستير وتدخل عمها مردخاى وبغض هامان لليهود وما لقى من عقاب وثأر لليهود بفضل ما كان لإستير ومردخاى من مكانة عند الملك يلتقى فى العيد الذى أقيم فى اليوم التالى للمذبحة. وتعد الفقرات الختامية محاولة لتفسير استمرار العيد يومين (١٤ و١٥ أدر) «للفرح

والشرب ويومًا طيبًا ولإرسال أنصبة من كل واحد إلى صاحبه» (إستير ٩: ١٦-١٩). ومن المرجح أن يكون للقصة أساس تاريخى يتمثل فى خلاص مفاجئ ليهود شوشن من خطر الإبادة، ولكنا لا نعلم شيئًا عن الظروف التى أحاطت بذلك. ولعل هذا الأساس التاريخى ظل يتغير إلى أن صار «أسطورة» عيد.

(ج) **أصل العيد.** يختلف أصل هذا العيد اختلافًا بينًا عن عيد الحانوكاه. وسفر إستير يأخذ على عاتقه مهمة تبرير عيد الفوريم ولكنه ليس سفرًا تاريخيًا والعيد الذى يسعى لتبريره يختلف عن أى عيد تناولناه حتى الآن. فلم يكن عيدًا دينيًا؛ ولم يكن يقام (بصورة مباشرة على الأقل) لرب إسرائيل (إذ لا يرد اسمه حتى فى النسخة العبرية من سفر إستير). ولا يرتبط بالتاريخ القديم «للشعب المختار»؛ ولا يتضمن أى عنصر دينى من أى نوع. فهو عيد أجنبى لكن أصوله غامضة.

وبذلت بعض المحاولات لإثبات أنه من أصل بابلى وأنه ينبغى تفسيره ميثولوجيًا؛ فمردخاى وإستير يمثلان الثنائى الإلهى مردُك وعشتار؛ وهامان ووشتى يمثلان الإلهين العيلاميين عولام ومشتى (ولو أن القراءة الحالية للاسم «پارتى»)؛ والقصة رمز لانتصار إله النور على إله الظلمة. ودام حكم وشتى مئة وثمانين يومًا (أى طوال موسم الشتاء) واعتلت إستير السلطة مع مقدم الربيع. لذا فالعيد يرتبط بعيد رأس السنة الذى تلقى فيه «القرعة». ولكن لا شىء يقارن بعيد الفوريم فى بابل. وإدخال عيد الـ Σακαια الفارسى والبابلى الذى كان (أو صار) عيدًا شعبيًا يتبادل فيه السادة والعبيد مواقعهم وكذلك الملك وأحد رعاياه لا يضيف إلا المزيد من اللبس. فليس لدينا من المعلومات عن تاريخ الـ Σακαια أو مغزاه ما يكفى لكى نلقى مزيدًا من الضوء على قصة إستير.

وللقصة صلة أغرب بقصة يرويها هيرودوت (Hist. III. 68-79) تفصيلاً. فعقب وفاة قمبيز اغتصب كاوماتا المجوسى العرش منتحلاً شخصية سمرديس شقيق قمبيز الذى كان الأخير قتله سرًا. وتنكشف حقيقة شبيه سمرديس على يد شخص يدعى أوتانيس بعون من ابنته التى كانت ضمن الحريم الملكى. ويتم إعدام كاوماتا وينقلب الناس على المجوس ويقتلونهم. واحتفل الفرس بهذا الحدث فى عيد كبير يسمى «مذبحة المجوس». وهناك شبه بين هذه القصة وقصة إستير، وتثبت النصوص المسمارية أن لها أساسًا تاريخيًا إذ تذكر أن كاوماتا اغتصب العرش بالفعل. إلا أن النصوص المسمارية لا تذكر العيد نفسه. لكن هناك نصوصًا أخرى من فارس تبين أن له صلة ما برأس السنة.

وإذا عدنا الآن إلى عيد الفوريم نجد أن اللون المحلى الواضح فى سفر إستير وتطابقه مع ما نعرف عن بلدة شوشن القديمة والعادات المتبعة فى بلاط خشايارشا (أحشويرش) يبرران لنا الظن بأن العيد فارسى الأصل. ومع ذلك ففيه بعض السمات البابلية: فالاسم مردخاى = مردُك، وإستير = عشتار، ولفظ 'پورو' الأكدى الذى اشتق منه اسم العيد (ما لم يكن «إستير» مشتقًا من لفظ 'ستار' الفارسى القديم ومعناه «نجمة»). من ثم فإننا نرى أن أصل العيد لا ينبغى البحث عنه فى حضارة واحدة دون غيرها؛ إلا أن هذا التصور افتراضى إلى حد كبير.

ويمكن أن نؤكد أن العيد نشأ بين طوائف الشتات فى الشرق، وربما فى شوشن نفسها. ولعله يحيي ذكرى محرقة نجا منها اليهود بصورة بدت فى نظرهم معجزة؛ وربما حدث ذلك فى القرن الرابع قبل الميلاد. ومن الواضح من ناحية أخرى أن العيد احتفظ ببعض سمات عيد رأس سنة أجنبى (اللهو والولائم وهدايا رأس

السنة وفكرة التغيير الذى يؤدى إلى التجديد). وبالتالى فربما استن العيد اليهودى على غرار عيد رأس السنة الفارسية. فانتشر العيد من فارس إلى بلاد الرافدين أولاً حيث اتخذ طابعه البابلى واكتسب اسمه (پوريم) من إلقاء القرعة (پورو)؛ وهو ما يوافق الفكرة البابلية التى تقول إن أقدار البشر ترسم فى مطلع كل سنة. وربما كانت محاولة لتفسير التسمية الفارسية لأول شهور السنة الفارسية (فروَردين) بالأكدية. ولم يدخل العيد فلسطين إلا بعد ذلك بمدة طويلة. فابن سيراخ الذى عاش فى سنة ١٩٠ ق. م. تقريبًا لا يذكر مردخاى أو إستير فى ثنائه على أسلاف بنى إسرائيل (سيراخ ٤٤–٥٠). وأول إشارة إلى العيد ترد فى المكابيين الثانى ١٥: ٣٦ تحت مسمى «يوم مردخاى» وموعده الرابع عشر من أدر. وفى نص إستير العبرى يسمى «أيام الفوريم» (فى الإضافة المتضمنة فى إستير ٩: ٢٨، ٣١)، وبهذا المسمى الذى حرّف إلى φρουραι («حراس») دخل مصر من أورشليم فى سنة ١١٤ ق. م. (إستير ١٠: ٣ يونانى).

ثم ورد ذكره عند يوسفوس (Ant. XI, vi, 13) ومنه كان دخوله المؤكد فى التاريخ. وكان عيدًا شعبيًا من أصل غامض، ونستميح القارئ عذرًا أن نختتم بذلك دراستنا للتشريعات الدينية عند بنى إسرائيل.

معجم الألفاظ الواردة بالكتاب

سَبَبِىّ، تحليلِىّ، تَفسيرىّ	etiological
أحالَ إلى تاريخ سابِق	antedating
تجسيد، إضفاء صِفات البشَر على غَير البشَر	anthropomorphism
أحكام قَطعيَّة	apodictic laws
جُنود أجانِب	auxiliaries
مُضاجَعة الحيَوان	bestiality
فَتاوَى	casuistic laws
شَريعة العَهد	Code of the Covenant
تَقديس، تَكريس	consecration
عرائس (شُرّافات مُسنَّنة تَعلو الحُصون)	crenellated battlements
الوَصايا العَشر	Decalogue
مَبدأ تَوارُث العَرش	dynastic principle
الاعتِدالان (الرَّبيع والخَريف)	equinoxes
إقطاعة	fief
الجَلد	flogging
أحدور، مُنحدَر خَفيف	glacis
قُدسيَّة	holiness
خَوزَق، قَتَلَ على الخازوق	impale
العَيب فى الذّات المَلَكيَّة	lese majesty

levirate	زَواج المَرء بأرمَلة أخيه (تَشريعٌ يَهودىَ)
lot	القُرعة
majordomo	وَكيل الخَرج
métayage	المُزارعة (شَراكة المالِك والمزارِع فى المَحصول)
ossuary	مَعظَمة (مُستودَع حِفظ رُفات المَوتَى)
penance	التكفير عن الآثام
pillory	المَشهَرة (أداة توضَع فيها يَدا المُذنِب ورأسه لتعذيبه)
postdate	أحالَ إلى تاريخ لاحِق
primogeniture	البُكورة
procurators	وُلاة المال فى الأقاليم الخاضِعة لإمبراطوريَّة الروم
profanation	تَدنيس
resurrection	قيامة
rondache	تِرس، دِرع مُستَدير
solstices	الانقلابان (الصَّيف والشِّتاء)
steward	قَهرَمان، كَبير الخَدَم فى القَصر المَلَكىَ
stocks	المَقطَرة (أداة خَشَبيةٌ توضَع فيها رِجلا المُذنِب لتعذيبه)
tetra drachma	الدراخمة الرُّباعيَّة (عُملة يونانيَّة قيمتها أربع دراخمات)
ultimo geniture	إيثار الابن الأصغَر
Vulgate (the ~)	تَرجمة الكِتاب المُقدَّس اللاتينيَّة

المحتوى

المجلد الثانى

الباب الرابع: المؤسسات الدينية

١. مقادس الساميين، ٤٥٨

٢. مقادس بنى إسرائيل الأولى، ٤٨٣

٣. هيكل أورشليم، ٥٢٠

٤. مركزية الديانة، ٥٥١

٥. منصب الكاهن، ٥٧٣

٦. اللاويون، ٥٩٤

٧. كهانة أورشليم فى عصر المملكة، ٦١٦

٨. الكهانة بعد السبى، ٦٤٠

٩. المذابح، ٦٧١

١٠. طقس القربان، ٦٨٦

١١. تاريخ القربان عند بنى إسرائيل، ٧٠٠

١٢. أصل طقوس بنى إسرائيل، ٧١٤

١٣. المغزى الدينى للقربان، ٧٣٧

١٤. العبادات الثانوية، ٧٥٣

١٥. التقويم الدينى، ٧٧١

١٦. يوم السبت، ٧٨١
١٧. أعياد بنى إسرائيل القديمة، ٧٩٥
١٨. الأعياد اللاحقة، ٨٣١
١٩. معجم الألفاظ الواردة بالكتاب، ٨٤٨

عن المؤلف

رولان جيران دى ڤو (١٩٠٣-١٩٧١) كان من قساوسة الدومينيكان الفرنسيين؛ قاد الفريق الكاثوليكى الذى أخذ على عاتقه درس لفائف البحر الميت. وتولى إدارة École Biblique 'مدرسة الكتاب المقدس' وهى لاهوتية كاثوليكية فرنسية بالقدس المحتلة، وأسندت إليه مهمة الإشراف على البحوث الجارية على اللفائف. وقام فريقه بالحفر فى موقع خربة قمران القديم (١٩٥١-١٩٥٦) وعدد من الكهوف القريبة من قمران بشمال غرب البحر الميت. وقاد الحفائر إبراهيم الأصولى أمين متحف الآثار الفلسطينية أو ما أصبح يعرف بمتحف روكفلر بالقدس الشرقية.

عن المترجم

د. عبدالوهاب علوب أستاذ مساعد اللغة الفارسية وآدابها بكلية الآداب بجامعة القاهرة، حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة ميشيجن (آن آربر) وله العديد من المؤلفات فى تخصصه وعدد وافر من الترجمات عن الإنجليزية والفارسية والطاجيكية. ومن أبرز مؤلفاته 'المسرح الإيرانى' ومعجم 'الواعد' (فارسى عربى) ومعجم 'الفارس' (عربى فارسى)؛ ومن ترجماته عن الإنجليزية 'نهاية العالم' و 'إنجيل أمريكا' و 'ديانة الساميين' و 'العمارة الإسلامية فى مصر' و 'الحداثة وما بعد الحداثة' و 'الإسلام فى البلقان' و 'ثقافة العولمة' و 'فعل القراءة' و 'السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية' و 'قصة الثورة الإيرانية' و 'أسفار العهد القديم فى التاريخ' و 'مصادر دراسة التاريخ الإسلامى' و 'الموجة الثالثة: التحول الديمقراطى فى أواخر القرن العشرين' و 'القوى العظمى: التغيرات الاقتصادية والصراع العسكرى من ١٥٠٠ الى ٢٠٠٠' و 'نون والقلم' و 'تاريخ المغول'؛ وعن الفارسية 'أسمار الببغاء' و 'تاريخ الجزيرة العربية والإسلام' و 'حكايات إيرانية'؛ وعن الطاجيكية 'الطاجيك فى مرآة التاريخ' وغير ذلك.

هذا الكتاب

الكتاب يعتبره العديد من الباحثين من الكلاسيكيات الحديثة نظرًا
ده فى مجاله؛ فهو يقدم تصورًا كاملاً ودقيقًا لحياة بني إسرائيل الدينية
جتماعية من خلال العهد القديم نفسه وكذلك من خلال الشواهد
رية والمعلومات التى تم تجميعها من الدراسات التاريخية لجيران بنى
إائيل وعلى رأسهم مصر. ويقدم المؤلف دراسة موسعة لطبيعة الحياة
وية لبنى إسرائيل القدماء ويتتبع تطور أهم مؤسساتهم الاجتماعية
جتماعية المدنية والعسكرية والدينية، ويتقصى أصول عاداتهم
رائعهم وأعرافهم. لذا عُد الكتاب واحدًا من أهم الدراسات التى ظهرت
لعصور الحديثة عن العهد القديم. وكان دافعنا من وراء ترجمة هذا
تاب خدمة الثقافة المصرية من خلال الإسهام فى التعريف بالماضى
تماعى والتاريخى لهذا الكيان العشوائى الزائل حتمًا والذى يُعرف حاليًا
م «إسرائيل». كما قصدنا من هذا الكتاب أن يكون مكملاً لعملين
ين سبق أن ترجمنا وهما 'ديانة الساميين' لروبرتسون سميث، و 'أسفار
هد القديم فى التاريخ' لتوماس تومسن، وتولى نشرهما «المجلس الأعلى
افة» من خلال «المشروع القومى للترجمة».

رقم الإيداع ١٧٦٦٢/ ٢٠١٠

مطبعة كلية الزراعة جامعة القاهرة